

كتاب شرح عيون الحكمة

تصنيف مولانا العلامة العلامة
فخر الدين محمد بن عمر الرازي
قدس الله روحه

٨٥٦

قرأ علي جميع هذا الكتاب من بدايته مولانا
افضل العالم محمد خوارزمي خاتمة المجتهدين
فخر الدين قدس الله لطيفه [illegible]
[illegible]
[illegible] ذلك [illegible]
[illegible] المطلع
العالم المتقن [illegible]
[illegible]
[illegible] وذلك [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] محمود [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم يا خالق السموات والارض ويا فاطر السموات والارض ويا نور السموات والارض ويا قيوم السموات والارض ويا راحم المساكين ويا ساتر عيوب المعيوبين ويا مجيب دعوة المضطرين يا اكرم الاكرمين ويا ارحم الراحمين اسالك سوال [illegible] بين يديك فليس يخفى عليك حال احد ولحق لزوم عبوديتك لكل احد ولحق وجوب طاعتك على كل احد ولحق وصول رحمتك الى كل احد ان تنور قلب هذا الفقير الكسير بطلوع معرفتك وتشرح صدره بلوامع اياتك وتزين لسانه بذكر تحميدك وتمجيدك وتعظيم شانه بان توفقه للاقرار بتوحيدك وتقديسك وان لا تشغل قلبه بوجود سواك وان لا تبطل نور توحيده بظلمة الالتفات الى العناصر والافلاك والاملاك وان تسعده بالامن من عقابك الاليم وان تكرمه بلذة النظر الى وجهك الكريم وان ترزقه من انواع الكرامات ان يكون غرقا في بحار معرفتك حريقا بانوار محبتك بريا عن كل عزة لها في ساحة قدرك وقضائك صعودا عند طلوع نور كبريائك وان تصلي على محمد عبدك ورسولك في الملأ الاعلى وترزقه الكأس الاوفى والدرجة التي ذكرتها بقولك ولسوف يعطيك ربك فترضى اما بعد فان كتاب عيون الحكمة كتاب لجلالة سطرت في صحائف المفاخر وكتبت على جبهة الفلك الدائر وهو في الحقيقة كالصدفة المحتوية على غرر مباحث القدماء والمحيط بجوامع كلمات الحكماء التي [illegible] الافهام والخلاص من الحجاب في تفسير مشكلاته وايضاح معضلاته والتفحص عن كيفية بنائه والبحث عن مباديه وغاياته فاجتمعت عند الجمهور لاحدها ان هذا الكتاب بسره لم يتفق وبمهره لم تركب ولم يتعرض لتحليل تركيباته احد من الافاضل ولم يتيسر لهذا المقصود ولا نعني الاواخر والاوائل فكيف اقتدر على سكر سيل البحر المتلاطم وسطوع العارض المتراكم وثانيها ان تخالف منتهى هذا الكتاب في دقيقه وجليله وجملته وتفاصيله فان حرمت عليها قبل المباينة والمد[illegible] صرت كالراضي بتوجيه العباد الى مسالك الغي والعناد وان تشمرت للكشف والبيان [illegible] في السنة اهل الحرص والخذلان وثالثها ان هذا الكتاب مع انه في اصله غير مبني على المنهاج القويم والصراط المستقيم فقد اتفقت له افة اخرى وهي انه كتاب صغير الحجم وقد اعتاد الجمهور انه كثير العلم [illegible] في العلم عظيم الاسم فلهذا السبب اعرض الجمهور عن معرفة اسراره ومعانيه وفترت رغباتهم [illegible] على حقائقه ومبانيه ثم ان الفاظ هذا الكتاب وجيزة مختصرة والمعاني المعبر عنها الوفية والمشهورة والمطالب غير ممتازة بالفواصل المعلومة والمقاصد غير مبينة بالالفاظ

الناصة المفهومة ولا جرم كل احد يفسر على وفق رايه العليل وخاطره الكليل وان اختلفوا ان الموارد منه كثير وكتبوا فيما كتبوا تلك الخيالات الفاسدة على الحاشية لظنهم انه [illegible] سببا للاصلاح [illegible] كلامه وتحصيل ذلك المرام فاذا جاء بعدهم اقوام الكتبة لحسن اولئك [illegible] تولد فنون ضلالة من اولئك السابقين فربما ظنوا تلك الحواشي انها من الكتاب فادخلوها من الهامش بل من الابواب لحسد تخلوه في متن كلام المصنف الاول ويصير ذلك سببا لحصول كل خلل وزلل ولقد شاهدت هذا النوع من التحريف والتخريف في مصنفاتي ومولفاتي وكنت اطالع في اثناء متن الكتاب بما يحمل ما يوجب الارتياب والاضطراب فاذا وقع هذا والمدة اقل من الثلثين فلان يقع والمدة زادت على المائة والخمسين كان اولى وانما ذكرت هذا العذر لاشتمال هذا الكتاب في كثير من المواضع على كلمات كثيرة الخبط بعيدة عن الضبط يبعد عندي ان يكون قائلها هو هذا المصنف الذي كان في قوة القريحة اية وفي جودة الفكر والنظر غاية فغلب على ظني ان السبب في اختلاط تلك الكلمات السمجة والتركيبات المعوجة ما ذكرناه وقررناه ولمثل هذا السبب كثيرا ما يقول جالينوس في شرحه لكتاب الفصول ان هذا الفصل مدلس على بقراط اذ كان نجد في ذلك الفصل كثير الزلل شديد الاختباط ثم ان ملتمس الشرح والتفسير ما صرفه شيء عن شدة الالتماس شيء من هذه المعاذير وكنت في هذا المطلوب الرفيع والمقصود المنيع هذا الكتاب الذي يرشد العقل الى اقاصي منازل السائرين الى الله تعالى ويهدي الفكر الى غايات معارج السائحين في سبيل الله واكتب بالكلام العقلي والبحث السوي والمنهج الواضح والطريق اللائح وصنت العلم عن فتح باب المشاغبات والكف عن التسويد بالمجادلات واللجاج والعناد وما سعيت البتة في اخفاء حق او ترويج باطل بل كلما غلب على ظني صحته قررته بمقدار ما قدرت وما غلب على ظني فساده افسدته بمقدار ما استطعت فان يكن صوابا فمن فيض فضل الرحمن وان يك خطا فمني ومن الشيطان ثم توسلت به الى طلب الرضوان الاكبر والفوز بالمقام الانور والوصول الى الخيرات الحقيقية الباقية بالقوى البشرية قبل الموت وعند [illegible] الموت وسالت سبحانه ان يهدي الى سواء السبيل وان يعصمني على تحقيق الحق وابطال الاباطيل انه المولى للخيرات في كل كثير وقليل

قال الشيخ هذا الكتاب مشتمل على ثلثة اقسام منطقي وطبيعي والهي التفسير

قال رضي الله عنه ههنا مسائل المسئلة الاولى في بيان [illegible] المنطق ما هو اعلم انا اذا ادركنا امرا من الامور فان لم نحكم عليه بحكم البتة فذاك هو التصور وان حكمنا عليه بحكم نفيا كان او اثباتا فذاك هو التصديق

فالفرق بين التصور والتصديق هو فرق ما بين البسيط والمركب اذا عرفت هذا فنقول ليس كل من التصورات
والتصديقات غنيا عن الاكتساب وهو ظاهر لانا نعلم بالضرورة ان علمنا بحدوث العالم ووحدة الصانع ليس
ضروري او يكون كسبيا وذلك لا[illegible] لا يحصل باي طريق كان والعلم به ايضا ضروري بل لا بد له من شرائط
خاصة والعلم المتكفل ببيان تلك الشرائط هو المنطق فان قيل السوال عليه من وجوه الاول ان الاكتساب
العلم ان لم يتوقف على المنطق فقد بطل قولكم وان توقف فهذا المنطق ان كان العلم به بديهيا فليستغن عن تعلمه
وان كان كسبيا فليفتقر الى نفسه او الى منطق اخر الثاني انا نرى اكثر اهل الدنيا من ارباب العقول السليمة
والطباع المستقيمة يتكلمون على احسن الوجوه استدلالا واعتراضا مع انهم لا يعلمون شيئا من المنطق الثالث
ان التصورات غير كسبية فلا تكون البديهيات كسبية فلا يكون لزوم اللازم الاول عن تلك البديهيات كسبيا
فلا يكون لزوم شيء من العلوم عن علم اخر بعده كسبيا فيكون المنطق ضايعا بيان هذه مقدمات المقدمة الاولى وهي
قولنا التصورات لا تكون كسبية وبيانها من وجهين الاول ان طالب التصور اما ان يكون له شعور بذلك المطلوب
او لا يكون فان كان الاول فقد امتنع الطلب لان تحصيل الحاصل محال وان كان الثاني فقد امتنع الطلب ايضا لان ما لا شعور
به بوجه ما كان الانسان غافلا عنه مطلقا والغافل عن الشيء مطلقا يمتنع كونه طالبا له لا يقال لم لا يجوز ان
يكون مشعورا به من وجه دون وجه فيكون المطلوب تحصيل ذلك الوجه لانا نقول الوجه المشعور به غير الوجه الذي
هو غير مشعور به لامتناع توارد النقيضين على الموضوع الواحد واذا ثبت التغاير بين الوجهين فالوجه المعلوم يمتنع
طلبه لامتناع تحصيل الحاصل والوجه الذي هو غير معلوم يمتنع طلبه ايضا لان المغفول عنه لا يكون مطلوبا الثاني
هب ان التصور في الجملة قد يكون ممكن الطلب الا ان التصورات التي يتالف منها التصديقات البديهية لا يكون
كسبية لان تلك التصورات شرائط لتلك التصديقات الغنية عن الاكتساب ولا يكون شرطا لغير المكتسب الا ان يكون
غير مكتسب فثبت ان التصورات التي منها تالف المقدمات البديهية غير كسبية المقدمة الثانية في اثبات
ان التصورات لما لم تكن كسبية وجب ان لا تكون المقدمات البديهية كسبية والدليل عليه ان المقدمة البديهية هي التي
يكون مجرد تصور موضوعها ومحمولها كافيا في جزم الذهن باسناد احدهما الى الاخر بالنفي او بالاثبات واذا ثبت هذا
فنقول ان حصل ماهية الموضوع و[illegible] الذهن لزم حصول التصديق حصولا ضروريا وان لم يحصلا ولم يحصل
احدهما امتنع حصول ذلك التصديق [illegible] ان حصول المقدمات البديهية غير كسبية المقدمة الثالثة في اثبات ان
البديهيات لما لم تكن كسبية لم يكن لزوم اللازم الاول عن تلك البديهيات كسبيا والدليل عليه ان تلك البديهيات

التي هي المستلزمة لحصول النتيجة الكسبية ان كانت مستجمعة لجميع الجهات المعتبرة في ذلك الاستلزام كان حصول
النتيجة واجبا لزوما ضروريا وان لم تكن مستجمعة لكل تلك الجهات فحينئذ لا بد معها من قيد اخر وذلك القيد
ان كان بديهيا فقد عاد الكلام الاول وان كان كسبيا فقد حصل قبل الكسبي الاول كسبي اخر هذا خلف فثبت ان
لزوم اللازم الاول عن تلك البديهيات ليس كسبيا المقدمة الرابعة في بيان ان الحال في لزوم كل علم عما قبله
وجب ان يكون كذلك والامر فيه ظاهر لان الكسبي الثاني بالنسبة الى الكسبي الاول كالكسبي الاول بالنسبة
الى البديهيات وحينئذ يجري ذلك الدليل فيه ايضا المقدمة الخامسة انه متى كان الامر كذلك لم يبق
للمنطق منفعة وتقريره ان المنطق كما قيل آلة صناعية تعصم الانسان في فكره عن الغلط وذلك انما
يعقل في الامور التي يكون فعله واختياره فاذا كانت العلوم باسرها خارجة عن الاختيار لم يبق في المنطق
فايدة الجواب عن الاول والثاني انا لا نقول ان تحصيل المعارف الكسبية مشروط بتعلم المنطق بل نقول تعلم
المنطق يسهل ذلك ويكمله ويقرره وتقريره ان نقول الناس اما واجدون لهذه المعارف واما فاقدون لها
اما الواجدون لها فقسمان قسم وجدها على افضل الوجوه بمقتضى اصل الفطرة البشرية الكاملة المبراة عن النقصان
وقسم اخر وجد بعض المعارف لكن قد تدنست فطرته الاصلية بما طرى عليها من عوارض الوهم ونوازع الخيال
والاول هو المقصود لنفسه ولغيره والثاني محتاج الى الاول حتى يقابل غريزته بغريزته ويقابل النسخة
بالام ويصلحها به واما الفاقدون فقابل وغير قابل والقابل هو الفاقد الذي يمكنه تحصيل ذلك المقصود وغير
القابل هو الذي لم يحصل له هذا القبول البتة واذا عرفت هذا فنقول علم المنطق يستغني عنه الاول ولا ينتفع
به الاخير واما الثاني فهو اكثر انتفاعا به من الثالث لكون الثاني مطبوعا وكون الثالث متكلفا واما الجواب
عن السؤال الثالث فهو ان نقول هب ان ترتب كل نتيجة على ما يستلزمها ترتب ضروري لكنه لا يبعد ان يعرض للنفوس
ان يتوقف استفادتها لقبول هذا المنتج المستلزم لهذه النتيجة على تعلم هذه القوانين المنطقية وعلى هذا التقدير
يكون وجه النفع فيه ظاهرا المسألة الثانية في بيان موضوع المنطق انه سمي في كتاب البرهان
انه لا بد لكل علم من شيء يبحث في ذلك العلم عن اعراضه العارضة له من حيث هو هو وذلك الشيء هو الذي
يقال له انه موضوع ذلك العلم وموضوع المنطق هو المعقولات الثانية من حيث انه كيف يمكن تركيبها حتى يتوصل
بتركيبها الى تعرف المجهولات فنفتقر هاهنا الى بيان امرين احدهما تعريف المعقولات الثانية فنقول انا اذا
عقلنا السماء والارض والحجر والمثلث وغيرها من الماهيات فانا لابد بعد تعقلنا اياها الحكم على بعضها بالبعض فكونها

موضوعة ومحمولة وذاتية وعرضية واجناسًا وفصولًا وانواعا اوردنا انه على تلك الماهيات فنقول
تلك الماهيات هي المرتبة الاولى بها الاحكام المذكورة هو المرتبة الثانية فهذا هو المراد من قولنا
المعقولات الثانية البحث الثاني لاعتبارات قد يبحث عنها انها هل هي موجودة ام لا وهذا
البحث ينظر فيه العلم الناظر في الموجود ولواحقه وايضا فقد يبحث عنها ان وجودها في النفس او فيها وفي
الخارج وهذا البحث قد ينظر فيه علم النفس وايضا قد يبحث عنها انه كيف يمكن تركيبها حتى تتادى منها
الى تعرف المجهولات وهذا هو موضوع علم المنطق **المسئلة الثالثة** اختلفوا في ان المنطق هل هو
علم ام لا وهذا البحث لفظي لانا بينا ان المنطق انما يبحث عن الاعراض العارضة للمعقولات الثانية
التي لا وجود لها في الخارج فان كان المراد بالعلم ما يكون بحثا عما له وجود في الخارج لم يكن المنطق علما البتة وان
كان المراد بالعلم ما يكون بحثا عن كل ما له وجود كيف كان في النفس او خارج النفس فالمنطق علم **المسئلة
الرابعة** كان الشيخ ابو نصر الفارابي يسميه رئيس العلوم والشيخ ابو علي ينكر هذه الرياسة ويقول انه
كالخادم للعلوم والالة في تحصيلها وهذا البحث ايضا لفظي فان المراد من الرئيس ان كان هو الذي ينفذ حكمه على
الغير ولا ينفذ حكم غيره عليه فالمنطق رئيس العلوم باسرها لان حكم المنطق نافذ في جميع العلوم وشيء من العلوم
لا يجري حكمه فيه وان كان يشترط كونه رئيسا ان يكون مقصودا لذاته فالمنطق ليس كذلك **المسئلة الخامسة**
ان الشيخ ذكر تقسيم العلوم في اول الطبيعيات ونحن نشير الى خلاصته ذلك ليصير كالتفسير لقول الشيخ هاهنا هذا
الكتاب يشتمل على ثلثة اقسام منطقي وطبيعي والهي فنقول العلم اما ان يطلب ليكون له معونة على تحصيل سائر العلوم وهو
المنطق او لذاته وهو اما ان يكون علما بما لا يكون وجوده باختيارنا وهو العلم النظري او بما يكون وجوده باختيارنا
وهو العلم العملي والاول اما ان يكون علما بما وجوده يكون متعلقا بالمادة في الخارج وفي الذهن وهو الطبيعي او متعلق
بالمادة في الخارج لا في الذهن وهو الرياضي او لا تعلق بالمادة لا في الخارج ولا في الذهن وهو الالهي واما الثاني
فاما ان يكون بحثا عما يعرض للانسان وحده من الفضائل والرذائل وهو علم الاخلاق او عما تعلق بالامور المشتركة
بينه وبين خاصته وهو علم تدبير [illegible] عما تعلق بالامور المشتركة بينه وبين عامة الناس وهو علم السياسة
فهذا هو الاشارة الى ضبط العلوم [illegible] مستقصاة في شرح هذا الباب في اول الطبيعيات **المسئلة السادسة**
كل لفظ لا يراد بان تدل بجزء منه على جزء من معناه فهو مفرد كقولك الانسان فانك لا تدل باجزائه على شيء وكل لفظ
يراد بان تدل بجزء منه على جزء من معناه فهو مركب كقولك رامي الحجارة فانك تدل برامي على شيء وبالحجارة على شيء آخر

تقسيم علوم

التفسير قال رضي الله عنه ها هنا مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان الحكيم ارسطو قال
اللفظ المفرد هو الذي لا يدل جزؤه على شيء اصلا فاوردوا عليه سؤالا وقالوا هذا مشكل بقولنا عبد الله
فانه لفظ مفرد مع ان له جزئين وكل واحد منهما دال على معنى وجاء المتأخرون لتقصيهم عن هذا السؤال الجواب حق
وقالوا ان قولنا عبد الله قد يذكر ويراد به جعله اسم علم وقد يذكر ويراد به جعله نعتا وصفة فان اردنا الاول
فهو لفظ مفرد لكن لا يبقى لشيء من اجزائه دلالة اصلا لان العلم هو اللفظ الذي جعل قائما مقام الاشارة الى
ذلك الشخص المعين من حيث انه ذلك المعين ولهذا قال النحويون اسماء الاعلام لا تفيد فائدة في المسمى البتة
بل هي قائمة مقام الاشارات واذا كان كذلك فقد ظهر ان عبد الله اذا جعل اسم علم فانه لا يكون لشيء من اجزائه
دلالة على شيء اصلا اما اذا اردنا ان نجعل قولنا عبد الله نعتا وصفة فهو بهذا الاعتبار مركب لا مفرد وهذا
هو جواب حق عن السؤال المذكور ومن الناس من ترك تعريف اللفظ المفرد بذلك الوجه بل قال هو الذي
لا يدل جزء من اجزائه على جزء من اجزاء معناه وهذا القائل انما اختار هذا الوجه فرارا عن ذلك السؤال فان قولنا
عبد الله وان دل كل واحد من اجزائه على شيء لكنه لم يدل شيء من اجزاء هذه الكلمة على شيء من اجزاء هذا المعنى لان
هذا اللفظ اذا جعل اسم علم كان مسماه هو ذلك الشخص ولا يمكن ان يقال ان قولنا عبد يدل على بعض اجزاء ذلك
الشخص وقولنا الله يدل على بقية الاجزاء فثبت ان قولنا عبد الله لا يفيد شيء من اجزائه شيئا من اجزاء معناه
واعلم ان اختيار الشيخ في الشفاء والاشارات هو الوجه الاول واختياره في هذا الكتاب هو هذا الثاني ولا منافاة
بين القولين لان كل واحد منهما تفسير لفظه بما شاء واذا عرفت تفسير اللفظ المفرد فاللفظ المركب والمؤلف ما لا يكون
كذلك ثم ان عرفنا المفرد بالعبارة الاولى وهي انه الدال الذي لا يدل شيء من اجزائه على شيء اصلا حين هو جزء
قلنا المركب هو الذي يدل شيء من اجزائه على شيء حين هو جزء وان عرفنا المفرد بالوجه الثاني قلنا المركب هو
الذي يدل جزء من اجزائه على جزء من معناه وهو الذي ذكره الشيخ هاهنا **المسئلة السابعة** من الناس من فرق
بين اللفظ المركب وبين اللفظ المؤلف فقال [illegible] ان يقال الملفوظ به اما ان يكون اجزاؤه لا تدل على شيء اصلا
لا حين هي اجزاء لذلك الملفوظ ولا لو انفردت وهذا هو المفرد كقولنا فرس وحمار واما ان يكون لكل الاجزاء دلالة
على شيء حين هي جزء ولكن بالدلالة لو انفردت وهو كقولنا عبد الله فان قولنا عبد وقولنا الله لا يدل واحد منهما
على شيء اصلا حين يكون كل واحد منهما جزءا اذا جعلناه اسم علم ولكن كل واحد منهما لو انفرد فانه يدل على شيء وهذا
هو المسمى بالمركب واما ان يكون لكل الاجزاء دلالة على [illegible] حين هي تكون اجزاء لذلك الملفوظ كقولنا الانسان حيوان

وهذا هو المسمى بالمؤلف المسألة الثالثة لما ان يكون اللفظ مفردًا والمعنى مفردًا او يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا او يكون اللفظ مفردًا والمعنى مؤلفا او يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مفردًا فهذه اربعة لا مزيد عليها اما القسم الاول وهو ان يكون اللفظ مفردًا والمعنى مفردًا فهو كل لفظ دل على معنى بسيط في ذاته واما القسم الثاني وهو ان يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا فهو كقولنا العالم حادث وما يجري مجراه واما القسم الثالث وهو ان يكون اللفظ مفردًا والمعنى مؤلفا فهو كل لفظ مفرد وضع معرّفا لماهية مركبة واما القسم الرابع وهو ان يكون اللفظ مركبا والمعنى مفردًا فهو محال لانا ان جعلنا مجموع ذلك اللفظ المؤلف اسما لتلك الماهية كان مجموع ذلك اللفظ اسما مفردًا وان جعلنا احد جزئي ذلك اللفظ اسما تاما لتلك الماهية كانت البقية لفظة مهملة واللفظ المهمل لا يكون مع اللفظ المستعمل مركبا تركيبا طبيعيا قال الشيخ كل لفظ تدل به على اشيا كثيرة بمعنى واحد فهو كلي كقولنا الحيوان سوا كانت كثيرة في التوهم او في الوجود وكل لفظ لا يمكن ان يدل بمعناه الواحد على كثيرين يشتركون فيه فهو جزئي كقولنا زيد التفسير قال رضي الله عنه فيه مسايل المسألة الاولى كل لفظ تذكره وتفهم منه معنى واحد فذلك المعنى الواحد اما ان يكون نفس تصور معناه مانعا من وقوع الشركة فيه او لا يكون مانعا من وقوع هذه الشركة فان كان الاول فهو الجزئي كقولنا زيد اذا جعلناه دليلا على هذا الشخص من حيث انه هذا فان هذا المفهوم يمتنع لذاته ان يكون مشتركا فيه بين كثيرين لان بديهة العقل حاكمة بان هذا الشخص يمتنع ان يكون هو بعينه غيره وان يكون غيره نفسه وان كان الثاني وهو ان لا يكون مانعا من وقوع الشركة فهو الكلي كقولنا الحيوان فان هذا المفهوم لا يمنع نفس تصور معناه من ان يكون هذا المفهوم صادقا على كثيرين اذا عرفت هذا فنقول اقسام الكلي على قول الشيخ ثلثة وعلى قول غيره خمسة اما الثلثة التي هي مذهب الشيخ فلان الكلي قد يكون مشتركا فيه بالفعل كقولنا الحيوان فانه مفهوم مشترك فيه بين اشخاص كثيرين وقد لا يكون كذلك بالفعل لكنه يكون مشتركا فيه بالقوة كلفظ الشمس عند من يجوز وجود شموس كثيرة فان بتقدير دخول تلك الشموس في الوجود كان لفظ الشمس واقعا عليها بمفهوم واحد وقد لا يكون كذلك لا بالفعل ولا بالقوة ولكن الامتناع ما جاء من نفس مفهوم اللفظ بل من دليل منفصل كقولنا الاله فان هذا المفهوم من حيث هو هو لا يمنع من الشركة اذ لو كان الامر كذلك لكان من فهم هذا المعنى علم ببديهة العقل انه واحد ولم يحتج في معرفة وحدته واحدية الوجود الى دليل منفصل وحيث احتيج علمنا ان امتناع الشركة ما جاء من نفس مفهوم اللفظ بل من دليل منفصل واما الاربعة الزايدة على هذه الثلثة فاحدها ان لا يكون لهذا المسمى وجود في الخارج اصلا لا في الكثيرين ولا في الواحد لكنه يمكن في الوجود كقولنا حايط من ياقوت والثاني ان لا يكون له وجود في الخارج ويكون وجوده في الخارج ممتنعا لذاته كقولنا اجتماع النقيضين

فان هذا اللفظ يفيد معنى ولولا هذه الافادة لما صح الحكم عليه بالامتناع ثم ان ذلك المسمى لا وجود له في الخارج لا في الكثير ولا في الواحد ومع ذلك فهو ممتنع الوجود في الخارج المسألة الثانية ذكر الشيخ في الاشارات اولا حد الجزئي وهو انه الذي يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة ثم لما ذكر ذلك قال واذا كان الجزئي كذلك وجب ان يكون الكلي ما يقابله وهو الذي لا يكون نفس تصور معناه مانعا من وقوع الشركة واما في هذا الكتاب فانه ترك هذا الترتيب وقدم حد الكلي على حد الجزئي واقول اما الذي في الاشارات ففيه فايدتان احدهما ان من الناس من ظن ان الشرط في كون اللفظ كليا وقوع الشركة في مفهومه كقولنا الحيوان فاما الذي لا يكون مفهومه مشتركا فيه بالفعل فانه لا يكون كليا والشيخ ابطل القول الفاسد بالترتيب الذي ذكره في الاشارات وذلك لان الكل اتفقوا على ان اللفظ اما ان يكون كليا واما ان يكون جزئيا وانه لا واسطة بين هذين القسمين واتفقوا على ان الجزئي هو الذي نفس تصور معناه يكون مانعا من وقوع الشركة واذا ثبت ان الجزئي هو هذا الذي ذكرناه وثبت انه لا واسطة بين الجزئي والكلي لزم لا محالة الاعتراف بان كل ما يكون نفس تصوره لا يمنع من وقوع الشركة فيه وجب ان يكون كليا سوا كانت تلك الشركة حاصلة بالفعل او لا يكون وذلك يدل على فساد قول من يقول الشرط في كون اللفظ كليا حصول الشركة فيه بالفعل فثبت ان الترتيب الذي ذكره في الاشارات يفيد هذه الفايدة المعتبرة واما الفايدة الثانية فهي ان الجزئي هو الذي يكون نفس تصور معناه مانعا من الشركة والكلي ما لا يكون كذلك فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فالجانب الثبوتي هو الجزئي لانه اشارة الى كونه مانعا من وقوع الشركة والجانب العدمي جانب الكلي لانه اشارة الى عدم هذا المانع وتصور الملكة هو الاصل في تصور العدم لان الاعدام انما تعرف بواسطة معرفة الملكة فثبت ان تصور ماهية الجزئي كالاصل لتصور ماهية الكلي واذا كان هذا التقدم حاصلا في العقول والاذهان وجب ان يكون معتبرا في اللفظ واما في هذا الكتاب فانه قلب هذا الترتيب وقدم تعريف الكلي على تعريف الجزئي ولعل السبب فيه ان الحدود والبراهين انما تكون في الكليات لا في الجزئيات فانه لا حد للفاسدات ولا برهان عليها ولما كان كذلك كان الكلي هو المقصود بالقصد الاول والجزئي مقصود بالتبع وتقديم ما بالذات على ما بالعرض واجب المسألة الثالثة اعلم ان لفظ الجزئي يطلق على امرين احدهما الشخص المعين وهو الذي نفس تصور معناه يمنع من وقوع الشركة فيه وهو الذي ذكرناه في اول الكتاب والثاني ان كل شيئين احدهما اخص من الاخر فانه يقال لذلك الاخص انه جزئي بالنسبة الى ذلك الاعم والفرق بين هذا المعنى وبين الاول من وجهين احدهما ان الجزئي بهذا المعنى قد يكون كليا كالانسان فانه جزئي الحيوان وهو كلي في نفسه فاما بالمعنى الاول فلا يكون كليا البتة الثاني ان الجزئي بهذا المعنى مضاف

الى الكلي الذي فوقه وبالمعنى الاول عن مضاف اذا عرفت هذا فنقول لا شك ان الشيء قد يكون جزئيا مضافا
وان لم يكن جزئيا حقيقيا اما هل يعقل ان يكون جزئيا حقيقيا وان لم يكن جزئيا مضافا فالاظهر انه لا يجوز وذلك لان
الجزئي الحقيقي اذا اخذ عنه ذلك المعين بقي الباقي ماهيته كلية ويكون هذا الشخص داخلا تحتها واخص منها وذلك
يدل على ان كل جزئي حقيقي فهو جزئي مضاف ولئن كان قد يكون جزئيا مضافا ولا يكون جزئيا حقيقيا اذا عرفت هذا فنقول
الاعم قد يكون جنسا وقد يكون خارجا والجزئي المضاف وان كان اعم من الجزئي الحقيقي لكنه لا يكون جنسا لان الجنس جزء الماهية
وكل ما كان جزء الماهية فانه يمتنع كونه مجهولا عند الماهية معلومة وهاهنا قد يمكننا ان نتصور كونه جزئيا بمعنى ذلك
المعين وان كنا لا نعرف كونه جزئيا بالمعنى المضاف وذلك يدل على انه ليس اعم منه عموم الجنس **المسئلة الرابعة**
في الفرق بين الكل والكلي وبين كل واحد منهما والجزء والجزئي فاعلم انه ذكروا في العلم الالهي
وجوها من وجوه الاول قالوا الكل من حيث هو كل موجود في الاعيان والكلي ليس بموجود لانه من المحال ان يوجد
شيء في الاعيان ثم انه يكون مشتركا فيه بين كثيرين والثاني ان الكل يعد باجزائه ويكون كل جزء داخلا في
قوامه واما الكلي فانه لا يعد بجزئياته ولا ايضا الجزئيات داخلة في قوام الكلي الثالث ان طبيعة الكل لا تتقوم
بالاجزاء التي فيه بل تتقوم بها واما طبيعة الكلي فانها قد تقوم الجزئيات ويكون جزءا من اجزاء قوامها والدليل عليه ان
الانواع متقومة من طبايع الفصول والاجناس والاشخاص متقومة من الطبيعة النوعية مع الاعراض الخارجية
المشخصة الرابع ان الكل لا يكون محمولا على كل واحد من الاجزاء والكلي يكون محمولا على كل جزئي الخامس اجزاء
الكل متناهية وجزئيات الكلي غير متناهية السادس الكل تحصره اجزاؤه والكلي لا تحصره جزئياته واما الفرق
بين الكل وبين كل واحد فهو ان الكل عبارة عن المجموع وبالجملة فالفرق بين الكل وبين كل واحد من اجزائه معلوم بالضرورة
ولا معنى للجزء الا كل واحد واحد من اجزاء الكل واما الفرق بين الكلي وبين كل واحد فهو ان كل واحد عبارة عن الجزئي
فالفرق الذي ذكرناه بين الكلي وبين الجزئي هو بعينه فرق بين الكلي وبين كل واحد واحد **المسئلة الخامسة** في **السبب**
الكلي الذاتي هو الذي يوصف به ذات الشيء في ذاته كما يوصف النار بالحرارة واليبوسة التي في ذاتها والكلي
العرضي هو الذي يوصف به ذات الشيء بعرض ذاته كالسواد والبياض في الانسان **قال الشيخ**
قال رضي الله عنه هاهنا مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان كل ماهية وحقيقة فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة
واعني بالبسيطة ان تكون حقيقته حقيقة مفردة لا تكون حقيقتها بسبب اجتماع عدة امور واعني بالمركبة ما يكون حقيقتها
بسبب اجتماع عدة امور اما البسيط فلا بد من الاعتراف به فانه لو كانت كل حقيقة مركبة من حقايق لزم التسلسل

لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ثم مع ذلك فانه لا بد من البسيط لان المعقول من المركب الحاصل من اجتماع
الوحدات فما لم يتقرر الوحدة لم يتقرر اجتماع الوحدات فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة وهي التي
لا يكون لها شيء من الاجزاء واذا كان مرادنا بالذاتي جزء الماهية ثبت ان البسيط لا ذاتي له البتة واما الماهية المركبة
فلا شك انها من حيث هي هي انما تحققت من تلك الاجزاء فيكون كل واحد من تلك الاجزاء ذاتيا لها بمعنى كونه جزءا من
قوام تلك الماهية اذا عرفت هذا فنقول الجزء متقدم على الكل في الوجود وفي العدم اما في الوجود فلان وجود المركب
موقوف على وجود المفرد ووجود المفرد غير موقوف على وجود المركب فانه قد يعقل حصول المفرد منفكا عن حصول
المركب اما في العدم فلانه ما لم يعدم جزء من اجزاء المركب او كل واحد من اجزائه فانه يمتنع عدم ذلك المركب فثبت ان عدم
المركب موقوف على عدم اجزائه ثم هاهنا بحث وهو ان في جانب الوجود ما لم يوجد كل تلك الاجزاء امتنع وجود المركب اما
في جانب العدم فانه لا يتوقف عدم المركب على عدم جميع اجزاء المركب بل اي جزء من تلك الاجزاء عدم فانه يكفي عدمه في عدم ذلك
المركب الا ترى ان البيت اذا خرب فان الذي عدم ليس الا الشكل والهيئة فاما الاجزاء المادية فكلها باقية ثم ان عدم
الجزء الصوري كفى في عدم البيت فثبت بما ذكرنا ان في جانب الوجود لا يوجد المركب الا عند وجود جميع اجزائه
اما في جانب العدم فانه يكفي في عدم المركب عدم جزء واحد من اجزاء ماهيته فثبت بما ذكرنا ان المفرد متقدم على المركب في
الوجود الخارجي والعدم الخارجي فنقول ان الامر كذلك ايضا في الوجود الذهني وهو ان العلم بجزء الماهية سابق على العلم
بكلها والدليل عليه ان الماهية لما كانت عبارة عن تلك الاجزاء وجب ان يكون العالم بالماهية عالما بتلك الاجزاء
اذ لو كان عالما بامر يغايرها والمغاير لها مغاير لتلك الماهية فحينئذ لا يكون العلم بتلك الماهية علما بها نفسها وذلك محال
فثبت ان العلم بالماهية موقوف على العلم بكل واحد من اجزائها وظاهر ان العلم بكل واحد من اجزائها لا يتوقف على العلم
بتلك الماهية فثبت ان العلم بجزء الماهية متقدم على العلم بالماهية في الوجود الذهني والعدم الذهني وذلك هو المطلوب
وهاهنا سؤالان السؤال الاول لم لا يجوز ان يقال وجود الماهية موقوف على وجود اجزاء الماهية لكن اجزاء الماهية هي
عين الماهية فيلزم كون الماهية موقوفة على نفسها وذلك محال السؤال الثاني انكم ذكرتم ان العلم بالماهية موقوف
على العلم باجزاء الماهية وهذا باطل من وجوه احدها ان الجسم عند المتكلمين مؤلف من الاجزاء التي لا تتجزى وعند
الفلاسفة مؤلف من الهيولى والصورة ثم ان جمهور الخلق يعرفون كون الجسم جسما ممتدا في الجهات مع انه لا يخطر
ببالهم كونه مؤلفا من الهيولى والصورة فان التزم ملتزم ان الجسم في نفسه حقيقة واحدة وانها غير مركبة من الاجزاء
التي لا تتجزى وغير مركبة من الهيولى والصورة فلا شك ان بدن الانسان مركب من الاعضاء البسيطة ثم ان

الواحد منا قد يعلم بدن نفسه وان كان لا يعرف الاعضاء البسيطة التي منها ائتلف ذلك البدن وقد يعرف
الكرباس الواحد مع انه لا يعرف الخيوط التي منها ائتلف ذلك الكرباس وقد يعرف الجدار المعين مع انه لا يعرف
اللبنات التي منها تركب ذلك الجدار وكل ذلك نقض على قولكم العلم بالمركب مشروط بالعلم بكل واحد من مفرداته
وثانيها ان الفلاسفة يقولون ماهية الانسان هي انه جوهر ذو ابعاد ثلثة متغذ نام مولد حساس متحرك بالارادة ناطق
ثم ان احد يعرف كونه انسانا علما ضروريا مع انه لا يكون عالما بكونه مركبا من هذه التفاصيل وذلك يدل على ان العلم
بالماهية لا يكون مشروطا بالعلم باجزائها وثالثها ان ذات كل انسان هي نفسه الناطقة التي هي جوهر مجرد
وعلم كل احد بانه هو علم بديهي والجوهر مقول عليها قول الجنس فيكون الجوهر جزءا من ماهية النفس الناطقة
ولو كان العلم بالشيء مشروطا بالعلم باجزائه لوجب ان يعلم كل احد ان المشار اليه بقوله انا جوهر قائم بالنفس ولو
كان الامر كذلك لما وقع الخلاف في كثير من العقلاء في كون النفس نفس المزاج والجواب عن السؤال الاول انا في باب الكلي
والجزئي ذكرنا الفرق بين الكل وبين كل واحد واحد ونحن ندعي كون المجموع مفتقرا في حقيقته الى حقيقة كل واحد من
اجزائه فلم يلزم افتقار الشيء الى نفسه والجواب عن السؤال الثاني من وجهين الاول وهو الذي ذكره الشيخ في
الكتب انا لا ندعي ان العلم بالماهية المركبة مشروط بتقديم العلم باجزاء تلك الماهية على سبيل التفصيل بل ندعي
ان تلك الاجزاء لا بد وان تكون بحيث اذا اخطرت بالبال فانه الحكم العقل بكون تلك الماهية متالفة منها وهذا
الجواب عندي ليس كما ينبغي وذلك لانه اما ان يسلم ان العالم بالماهية المركبة يجب ان يكون عالما باجزائها او لا يسلم
ذلك فان لم يسلم ذلك فقد بطل قوله العلم بالماهية مسبوق بالعلم باجزائها وسقط ذلك بالكلية واما ان يسلم ذلك
فالعلم باجزاء الماهية لا بد وان يكون عالما بكل واحد من تلك الاجزاء ويكون علمه بكل واحد منها غير علمه بالاخر ولا معنى
للتفصيل التام الا ذلك فكان قوله العلم بالماهية المركبة غير مشروط بالعلم باجزائها على سبيل التفصيل يكون خطاء
والوجه الثاني في الجواب عن السؤال وهو الوجه المعتمد ان يقول الحق البدن داخله في تقويم البدن من حيث
انها اجسام لا من حيث كون كل واحد منها منفصلا عن الاخر بالفعل ولا جرم العالم بالبدن عالم بتلك القدر من
الجسمية فاما كون كل واحد من تلك الاجزاء مغايرا لصاحبه مغايرة بالفعل فهذا الاعتبار غير داخل في تقويم مجموع
البدن فلا جرم لم يلزم من العلم بالبدن العلم بتلك الاجزاء من حيث انها اجزاء وهذا الحرف يظهر الجواب عن قوله
يلزم ان يكون العالم بالكرباس عالما بعدد الخيوط وان يكون العالم بالجدار عالما بعدد اللبنات واما قوله الانسان
عبارة عن جسم ذي ابعاد ثلثة متغذ نام فنقول المشار اليه بقوله انا ان كان هو النفس الناطقة فلم يكن هذه الامور

اجزاء الماهية ذلك الجوهر بل تلك صفات له وان كان المشار اليه هو الجسم المخصوص فكذلك والحاصل انا
نمنع كون هذه الصفات اجزاء لماهية الانسان واما قوله ذات الانسان جوهر فنقول قد دللنا على ان كون الشيء
جوهرا ليس من المحمولات الذاتية وسنبين تلك الدلائل في باب قاطيغورياس فسقطت هذه الاسولة وظهر ان
جزء الماهية متقدم عليها في الوجود الخارجي والذهني وفي العدم الخارجي والذهني وهو المطلوب

المسئلة الثانية في بقية الاحكام لما يكون جزءا للماهية اعلم ان الخاصية المذكورة وهي التقدم في
الوجودين والعدمين خاصية مساوية لجزء الماهية فكل ما يكون جزءا للماهية يكون كذلك وكل ما يكون كذلك فانه يكون
جزءا للماهية واما سبب الوجود فانه وان كان متقدما في الوجود الخارجي لكنه لا يكون متقدما في الوجود الذهني
اذا عرفت هذا فنقول لجزء الماهية لوازم آخران احدهما ان جزء الماهية يجب ان يكون بين الثبوت للماهية والثاني
ان جزء الماهية يجب ان يكون مستغنيا عن السبب الجديد اما الاول فالدليل عليه انا بينا ان العلم بالماهية مشروط
بالعلم بمفرداته والشرط يجب ان يكون حاصلا مع المشروط فالعلم بجزء الماهية يجب ان يكون حاصلا مع العلم بالماهية
ولا معنى للبين الا ذلك فثبت ان جزء الماهية يجب ان يكون بين الثبوت للماهية لكن ليس كلما كان بين الثبوت
للماهية فانه يجب ان يكون جزءا للماهية لان اللازم القريب للماهية واعني بالقريب الذي لا واسطة بينه وبين
الماهية سنفهم الدلالة ان شاء الله تعالى على انه يجب ان يكون بين الثبوت للماهية مع انه لا يكون جزءا للماهية
واما الثاني فالذي يدل عليه انا بينا ان تحقق الماهية مشروط بان يتقدم تحقق اجزاء الماهية واذا تقدم تحقق جزء
الماهية على تحقق الماهية فلو افتقر تحقق ذلك الجزء الى تحقق اخر بعد تحقق الماهية لكان ذلك تحصيلا للحاصل
وهو محال فثبت ان كل ما كان جزءا للماهية فانه بعد تحقق الماهية يستغني عن السبب الجديد لكنه لا ينعكس فان
اللازم القريب للماهية موجبه هو الماهية واذا كان كذلك كان غنيا عن السبب الجديد فثبت ان كل ما كان
جزءا للماهية فانه يستغني عن السبب الجديد لكن ليس كلما يستغني عن السبب الجديد فانه يكون جزءا للماهية والله الموفق

المسئلة الثالثة اتفقوا على ان جزء الماهية يسمى باسم الذاتي لتمام الماهية فهل يصح تسميته بالذاتي
ام لا الاصح عندي انه لا يجوز وذلك لان الذاتي هو الامر المنسوب الى الذات والمنسوب الى الذات مغاير لها
فاذا قلنا الانسان ذاتي فاما ان يكون ذاتيا للانسان وهو محال والا لزم كون الشيء ذاتيا لنفسه ولهذا الانسان وهو باطل
ايضا لانه اذا جعل الانسان ذاتيا لهذا الانسان من حيث انه هذا الانسان فالانسان ليس تمام ماهية هذا الانسان
من حيث انه هذا الانسان لان الانسان المعين عبارة عن ماهية مركبة عن الانسان وعن القيد المشخص وعلى هذا التقدير

يكون الانسان جزءا من ماهية هذا الانسان لانه تمام ماهيته فثبت ان الجمع بين كونه ذاتيا وبين كونه
تمام الماهية محال ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله الذاتي هو الذي يوصف به ذات الشيء فاعلم
ان هذا اللفظ مبهم ولعل المراد منه انه الذي يوصف به ذات الشيء ويكون ذلك الوصف جزءا منه ثم نزيد
هذا التلخيص فنقول مشكل لان الوصف متأخر بالرتبة عن الموصوف والجزء متقدم على المركب والمتاخر لا يكون نفس المتقدم
فالوصف لا يكون جزءا والمثال الذي ذكره طابق ذلك وهو قوله كما يوصف النار بالحرارة واليبوسة ففيه سؤال وذلك
لان عنده الطبيعة النارية غير والحرارة واليبوسة غير والجزء المقوم لماهية النار ليس هو الحر واليبس بل تلك الطبيعة
ولحج على هذا في كتاب الاشارات في باب المزاج من الطبيعيات بوجوه احدها ان الحرارة واليبوسة كيفيتان
قابلتان للاشد والاضعف وجزء الماهية يستحيل ان يقبل الاشد والاضعف فعلمنا ان هاتين الكيفيتين ليستا
جزئين من ماهية النار وثانيها ان الحرارة واليبوسة عرضان والنار جوهر والعرض لا يكون جزءا من الجوهر
وثالثها ان المذهب الحق ان طبيعة النار باقية عند حصول المزاج فاما كيفيتا الحر واليبس فمنكسرة ضعيفة فثبت
بهذه الوجوه ان الحر واليبس ليسا جزئين من ماهية النار فان قالوا لا شك ان الحر واليبس جزء من ماهية الجسم
الحار اليابس فنقول لو كان الامر على ما ذكرتم لجميع الصفات العرضية تصير ذاتية بهذا الاعتبار وان الضاحك
جزء من ماهية الضاحك من حيث هو ضاحك والبياض جزء من ماهية الابيض من حيث انه ابيض ○

قال الشيخ الكلي المقول في جواب ما هو الذي يدل على كمال حقيقة ما يسال عن ماهيته كقولنا
في جواب ما هو الانسان انه حيوان ناطق التفسير قال رضي الله عنه ههنا مسايل

المسئلة الاولى اعلم انا قبل الخوض في المقصود نقدم مقدمة لا بد منها في بيان المقصود وهي انا نقول
ان الشيء قد يكون معلوما بذاته وقد يكون معلوما لا بذاته بل بتوابعه وصفاته اما الاول فهو ان يتصل اللون بالبصر
فحينئذ يعقل ماهية اللون من حيث انها هي ومثل ان يحس حرارة النار بحس الجسد فيعقل ماهية الحرارة من حيث انها
هي فهذا العلم يكون علما بالشيء من حيث حقيقته المخصوصة وماهيته المعينة وهو اكمل درجات العلم بالشيء
واما الثاني فهو كما اذا دل الدليل على ان العالم محدث وثبت ان كل محدث فله محدث فهاهنا يقضي العقل
بان العالم له محدث ولكنه لا يعلم ان ماهية ذلك المحدث ما هو وان حقيقته ما هي فهذا المحدث معلوم منه
انه محدث فاما انه في ذاته المخصوصة ما هو فغير معلوم فهذا العلم يكون علما بالشيء لا من حيث حقيقته المخصوصة
بل من حيث ان له صفة ما وعارضا ما اذا عرفت هذه المقدمة فنقول المسئول عنه بما هو اما ان يكون بسيطا

واما ان يكون مركبا فان كان بسيطا فاما ان يكون طالبا للعلم الحقيقي التام او للعلم العرضي الناقص فان كان الاول
فاما ان يكون ذلك من الامور التي يدركها الانسان باحد حواسه الخمس او لم يدرك لكنه وجد تلك الحقيقة من نفسه
مثل العلم بالالم واللذة والشهوة والغضب وساير الاحوال النفسانية واما ان يكون المسئول عنه بما هو خارجا عن
الامور المدركة بالحواس وخارجا عن الامور من النفس اما القسم الاول وهو ان يكون المسئول عنه بما هو ماهية بسيطة
مدركة باحد الحواس الخمس فجوابه ان يشار الى تلك الكيفية مثل انه اذا قيل ما الحرارة فجواب هذا السؤال انه
الامر الذي يدركه حس اللمس عند مماسة النار واذا قيل ما اللون فجوابه ان يقال انه الامر الذي يدركه حس البصر عند
النظر الى الالوان وكل من عدل في تعريف هذه الكيفيات عن هذا القانون فهو مخطي واما القسم الثاني وهو ان يكون
المسئول عنه بما هو ماهية بسيطة غير مدركة بشيء من الحواس الخمس ولكنه يكون مما يدركه النفس ادراكا ضروريا
وهو مثل الالم واللذة والفرح والغم فاذا قال قايل ما الفرح فجوابه ان يقال هو الامر الذي تجده من نفسك عند
الحالة الفلانية واما القسم الثالث وهو ان يكون المسئول عنه بما هو ماهية بسيطة غير مدركة بالحس ولا مدركة
من النفس فهذا لا سبيل الى تعريفه بالمعرفة الحقيقية لانا بعد الاستقراء والاختبار نعلم بالضرورة ان الذي يكون
خارجا عن القسمين الاولين فانه لا يمكننا ان نعرفه من حيث انه تلك الحقيقة المخصوصة معرفة حقيقية ذاتية
بل يمكن تعريفه معرفة عرضية ناقصة مثل ان يقال المحدث هو الذي لاجله انتقل الشيء من العدم الى الوجود فهذا
لا يفيد العلم بماهية محدث العالم من حيث انها تلك الماهية وانما يفيد علما ناقصا مستفادا من صفة عرضية هذا
هو الكلام فيما اذا كان المسئول عنه بسيطا واما القسم الثاني وهو ان يكون المسئول عنه مركبا فجوابه اما ان يكون
بالطريق الذي يفيد المعرفة الحقيقية التامة او بالطريق الذي يفيد المعرفة العرضية الناقصة فان كان الاول
كان طريق تعريفه ليس الا ذكر جميع البسايط التي هي اجزاء تلك الماهية المركبة فانا قد دللنا على انه لا معنى لتلك
الماهية الا مجموع تلك الاجزاء واذا كان كذلك لم يمكن تعريف تلك الماهية الا بذكر مجموع تلك الاجزاء ثم هذا
على قسمين لان المذكور في الجواب اما ان يكون لفظا مفردا دالا بالمطابقة على كل تلك الاجزاء واما ان يكون الفاظا
كثيرة يدل كل واحد منها على جزء من تلك الاجزاء اما الاول فهو تعريف الشيء بالاسم وحاصله يرجع الى تبديل لفظ
بلفظ اوضح منه عند السايل كما اذا قال قايل ما البشر فيقال له انه الانسان وهذا النوع من التعريف قليل
الفايدة وتلك الفايدة ليست الا تعليم اللغة وايراد اسم اخر مرادف للاول واما الثاني فهو التعريف بالحد وذلك
قيل ان الحد لحقيقته ليس الا التفصيل لما دل الاسم عليه بالاجمال هذا اذا كان المسئول عنه بما هو ماهية مركبة

وكان الجواب بذكر الطريق التي يفيد المعرفة التامة الحقيقية لما اذا كان الجواب عنه بذكر الطريق التي يفيد
المعرفة الناقصة وهو ان يذكر خاصية من خواص تلك الماهية المركبة فهذا هو المسمى بالرسم الناقص هو الكلام في
جواب ما هو **المسألة الثانية** اعلم ان التقسيم الصحيح ان يقال الكلي اما ان يكون تمام الماهية واما ان يكون
جزءا من الماهية واما ان يكون خارجا عنها وهاهنا دقيقة وهي ان ذلك الذي يكون جزءا من الماهية هو في نفسه
ايضا ماهية والذي يكون خارجا عن الماهية هو في نفسه ايضا ماهية ولا منافاة بين كون الشيء باعتبار مخصوص
ماهية وبين كونه باعتبار مخصوص جزءا من ماهية اخرى او خارجا عن ماهية اخرى اذا عرفت هذا فنقول اما تمام
الماهية فهو المقول في جواب ما هو واما الجزء للماهية فهو الذاتي واما الخارج عن الماهية فهو العرضي واذا عرفت هذا
فنقول المسؤول عنه بما هو اما ان يكون شخصا واحدا او اشخاصا كثيرة فان كان الاول كان ذلك هو المقول في جواب ما هو
بحسب الخصوصية كما اذا قيل ما زيد لساغ قول من يقول انه الحيوان الناطق واما ان كان المسؤول عنه بما هو اشخاصا
كثيرة فاما ان يكون بعضها مخالفا بعضا بالماهية او لا يكون كذلك فان كان الاول فاما ان يكون بينها قدر مشترك من
الذاتيات او لا يكون فان خالف بعضها بعضا بالماهية ولا يكون بينها قدر مشترك من الذاتيات فليس لها جواب
ما هو وهذا القسم مما اغفلوه وان كان هناك قدر مشترك من الذاتيات كان تمام القدر المشترك بينها من الذاتيات
هو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة كما اذا سئل عن طائفة من الحيوانات مثل انسان وثور وفرس واسد ما هي
فان جوابه ان يقال انها حيوانات لان هذا اللفظ دال على تمام القدر المشترك من الذاتيات فان لم يكن هذا
المثال كذلك فلا يضرنا لان المقصود هو التمثيل لا تحقيق الكلام في هذه الصورة واما اذا كان المسؤول عنه بما هو
اشياء كثيرة لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد فقط فتمام القدر المشترك بينها من الذاتيات يكون مقولا في جواب ما هو
بحسب الشركة وبحسب الخصوصية معا اما بحسب الشركة فلان ذلك هو تمام القدر المشترك واما بحسب الخصوصية فلان النوع
لكل واحد منها من الخصوصيات ليس الا ذلك القدر اذ لو كان مع ذلك القدر امر زائد به يمتاز عن غيره لكانت مخالفته
لغيره بالذاتيات وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف **المسألة الثالثة** في بيان حد الانسان وحقيقته
اعلم ان هذا وان كان شيئا لا تعلق له بالمنطق بالمثال المعين الا انه لما كثر ذكر الناس لهذا المثال وجب علينا
ان نشرح الحال فيه فنقول يجب ان تعلم ان الذي يشير اليه كل احد الى نفسه بقوله انا مغاير للذي يشير اليه غيره
بقوله انت او هو وذلك لان المشار اليه لكل احد بقوله انا هو النفس الناطقة لا البدن ولا شيء من قواه والدليل
عليه وجهان الاول ان الانسان قد يقول فعلت وادركت وغضبت واشتهيت وابصرت وسمعت فكون

التاء المذكور في قوله فعلت تعبيرا عن النفس واشارة اليها فيكون نفسه في هذه الحالة مدركة مشعورا عنها بانواع
الادراكات واجلى التصورات مع انه في تلك الحالة قد يكون غافلا عن البدن وعن جملة اجزائه وعن جملة الصفات
القائمة به فدل ذلك على ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا جوهر سوى البدن وسوى جملة اجزائه الثاني ان
المباحث الطبية دلت على ان جميع اجزاء البدن في الذوبان والتحلل والتبدل فانه لا معنى للغذاء الا ايراد بدل
المتحلل واما المشار اليه لكل احد بقوله انا فانه باق غير متبدل والمتحلل المتبدل مغاير للباقي المستمر فثبت
ان المشار اليه بقوله انا جوهر النفس لا انه هو البدن او شيء من اجزائه واما المشار اليه بقول غيره له انت او هو
فهذا ليس هو جوهر النفس الناطقة بل هو البدن المخصوص بدليل اني لا اعرف من زيد الا البنية المشاهدة والهيكل
المخصوص حتى ان تلك الهيئة لو تغيرت عن صورتها وخلقتها فربما اظن به انه ليس هو بل غيره ولو شاهدت انسانا
آخر يشبهه في الهيكل فربما اظن هذا الآخر انه هو وذلك يدل على ان الذي يشير اليه كل احد الى غيره بقوله انت
او بقوله هو فانه هو الهيكل المخصوص والبنية المخصوصة فان قالوا الذي يشير اليه كل احد الى غيره بقوله انت او هو
امر باق مستمر والبدن المخصوص غير باق ولا مستمر بل هو في الذوبان فيجب ان يكون المشار اليه بقوله انت وبقوله
هو ليس هو البدن وبالجملة فهذا عين ما ذكرتموه في اشارة كل احد الى نفسه بقوله انا فنقول الفرق ان علم كل احد
بنفسه المخصوصة علم بديهي لا يقبل الشبهة والخطأ ولذلك فانه لا يشتبه بغيره البتة ولا يشتبه غيره به البتة
اما علم كل احد بغيره فانه علم مخلوط بالظن ولذلك فانه يقبل الشبهة ويشتبه غيره به ويشتبه هو بغيره فظهر
الفرق اذا عرفت الاصل الذي ذكرناه ظهر ان الذي يشير اليه كل احد الى نفسه بقوله انا هو الجوهر المجرد الذي هو
النفس الناطقة وعلى هذا التقدير فانه يمتنع ان يقال حد الانسان انه جوهر جسماني يغتذي نام مولد وذلك لان جوهر
النفس جوهر مجرد فكيف يقال انه جوهر جسماني واما كونه مغتذيا ناميا مولدا حساسا متحركا فكل ذلك قواه وافعاله
ولا شيء منها داخل في ماهيته البتة واما وصفه بانه مائت فهذا باطل لان النفس لا يموت هذا اذا كان المراد
بالانسان ما يشير اليه كل احد الى نفسه بقوله انا فاما ان كان المراد بالانسان ما يشير اليه كل احد الى غيره بقوله
انت وبقوله هو فذلك هو الهيكل الجسماني فهذا يصدق عليه انه جوهر جسماني لكن لا يصدق عليه بقية الصفات لان
كونه مغتذيا ناميا مولدا للمثل حساسا متحركا بالارادة ولانه ثبت في علم النفس ان هذه الافعال كلها افعال
النفس بواسطة الآلات الجسمانية فيكون اسناد هذه الافعال الى البدن خطأ محضا ثم هب ان هذه الافعال مسندة
الى البدن الا ان كونها مسندة الى البدن امر مشكوك فيه لا يعلم ثبوته الا بدليل غامض وقد بينا ان ما يكون جزء الماهية

فانه يكون معلوم الثبوت للماهية علماً بديهياً ضرورياً واما كونه ناطقاً فقد اتفقوا على انه ليس المراد منه النطق
اللساني بل النطق العقلي واتفقوا على ان ذلك ليس من صفات البدن بل من صفات النفس والحاصل ان الحد الذي
ذكروه للانسان يوهم كون الشيء الواحد موصوفاً بانه جسم وبانه ناطق نطقاً عقلياً وذلك عندهم محال لانهم اتفقوا
على ان الجسم ممتنع اتصافه بالنطق العقلي ولا شيء من الجسم بناطق نطقاً عقلياً ولا شيء من الناطق نطقاً عقلياً بجسم
واذا كان ذلك مذهب القوم فكيف جمعوا بينهما في حد الانسان وهذا من العجايب واما كونهما ليسا فلانهما لا يمكن جعلهما جزء
من ماهية الانسان وذلك لانه اذا كان المراد من الانسان جوهر النفس فقد اتفقوا على انه لا يموت فكيف وصفوه بالمايت
وان كان المراد من الانسان جوهر البدن فالبدن مادام باقياً على الصفات التي بها يصدق عليه انه انسان فانه لا يكون
مايتاً واذا صار مايتاً فقد بطلت تلك الصفات فالذات المخصوصة كالصفة المنافية للانسانية والمبطلة لها فكيف
يمكن ادخال هذا الوصف في ماهية الانسان وايضاً فيمكننا ان نعقل انساناً باقياً ابد الآباد ولا يمكننا ان نعقل انساناً
غير انسان الا ترى ان الذين يقرون بان اشخاص الناس تبقى في الجنة بقاء لا آخر له فقد اعتقدوا ان ذلك الانسان
لا يكون انساناً او اعتقدوا اعتقاداً نعلم فساده بالضرورة فثبت بمجموع ما ذكرنا ان الحد الذي ذكروه مختل بل الحق
الصحيح ان يقال ان كان المراد من الانسان الامر الذي يشير اليه كل احد بقوله انا فذلك معلوم علماً تاماً كاملاً لا يمكن
ان يحصل علم اقوى منه ولا اوضح منه فكيف يمكن تعريفه بغيره وان كان المراد من الانسان الامر الذي يشير اليه كل
احد بقوله هو وبقوله انت فذلك هو البنية المشاهدة المحسوسة فان قال قايل ادخال الناطق في تعريف الانسان
باطل طرداً وعكساً اما الطرد فلان بعض الطيور قد ينطق واما العكس فلان الانسان قد يكون ابكم والجواب ان المراد
من الناطق غير ما ذكرتم ونقرر ان الحيوان اذا ادرك امراً فاما ان يمكنه تعريف غيره ذلك الذي ادركه او لا يمكنه ذلك
والاول هو الانسان فان كل شيء يدركه بنفسه وحسه فانه يمكنه ان يعرف غيره ذلك الامر ثم ان طرق التعريف كثيرة
منها النطق ومنها الاشارة والكتابة وغيرها فلما كان الانسان ممتازاً عن ساير الحيوانات بكونه قادراً على هذا
التعريف وكان اظهر طرق هذا التعريف هو النطق لا جرم ذكروا في تعريف الانسان انه الناطق وبهذا الطريق يسقط
السوالان المذكوران لان الطير المخصوص لا يمكنه ان يعرف غيره ما في ذهنه اجمالاً على سبيل التفصيل واما الابكم
فيمكنه ذلك فسقط هذا السوال قال الشيخ المقول في جواب اي ما هو انما هو الكلي الذاتي للنوع يميز
شيا عما يشاركه في ذاتي له كالناطق للانسان الذي هو فصل قال التفسير قال رضي الله عنه الماهية
اذا كانت مشاركة لغيرها في بعض الاجزاء المقومة لها وكانت مخالفة لذلك الغير بجزء مقوم لها فمن المعلوم بالبديهة

ان الجزء الذي به المشاركة مغاير للجزء الذي به المباينة فتمام الجزء المشترك هو الجنس وتمام الجزء المميز هو الفصل فاذا
اشار الانسان الى ماهية معينة وقال اي شيء هو وعرفنا منه انه طلب المميز الذاتي لم يكن جوابه الا بكمال
الجزء المميز وذلك هو الفصل واعلم انه لا يجب ان يكون امتياز كل شيء عما عداه بفصل والا لكان امتياز ذلك الفصل
عما عداه بفصل آخر ولزم التسلسل بل الحاجة الى الامتياز بالفصل مشروطة بان يكون مشاركاً لغيره في بعض
المقومات فحينئذ يلزم ان يكون امتيازه عن ذلك الغير بمقوم آخر قال الشيخ المقول في جواب ما هو بالشركة
ما يكون دالاً على كمال حقيقة اشياء تشاركت معاً ولا يكون ذلك لافرادها قال التفسير قال رضي الله عنه المراد
من المقول في جواب ما هو بالشركة هو كمال الجزء المشترك وقد عرفته قال الشيخ الجنس هو المقول على
كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو التفسير قال رضي الله عنه المقول في جواب ما هو بالشركة هو
الجنس ولا فرق بينهما الا في الاسم وهو الذي ذكرنا انه كمال الجزء المشترك ثم ها هنا مسايل المسألة الاولى
اعلم انا اذا قلنا الحيوان جنس فها هنا امور ثلثة احدها الحيوان من حيث انه حيوان وثانيها المفهوم من الجنس من
حيث انه هذا المفهوم وثالثها الحيوان الموصوف بانه جنس فان المركب عن امرين يكون مغايراً لكل واحد منهما فنفتقر
ها هنا الى تقرير ان المفهوم من كون الحيوان حيواناً مغاير للمفهوم من كونه جنساً ويدل عليه امور الاول ان قولنا
الحيوان جنس قضية صادقة وكل قضية صادقة فمحمولها غير موضوعها لامتناع حمل الشيء على نفسه ينتج ان كون الحيوان
حيواناً مغاير لكونه جنساً ويقرب من هذا الدليل ان يقال الفرق بين قولنا الحيوان حيوان وبين قولنا الحيوان جنس
معلوم بالضرورة ولو كان المفهوم من انه حيوان هو المفهوم من انه جنس لما بقي هذا الفرق الثاني ان كون الحيوان حيواناً
غير مقول بالقياس الى الانسان وكون الحيوان جنساً للانسان مقول بالقياس الى الانسان ينتج ان كون
الحيوان حيواناً مغاير لكون الحيوان جنساً للانسان الثالث ان هذا الحيوان حيوان وليس بجنس الشيء واللون
يصدق عليه انه جنس للسواد فمعنى الجنسية حاصلة بدون معنى الحيوانية وبالعكس فقد حصل الحيوان بدون
الجنسية وحصلت الجنسية بدون الحيوان فوجب ان يكون كون الحيوان حيواناً مغايراً لكونه جنساً للانسان اذا
عرفت هذه الامور الثلثة فنقول انا نسمي الحيوان الجنس الطبيعي ومجرد المفهوم من كون الحيوان جنساً بالجنس المنطقي
والحيوان المأخوذ مع كونه جنساً بالجنس العقلي اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا الجنس جزء من ماهية النوع فالمراد ان
الجنس الطبيعي جزء من ماهية النوع الطبيعي فان الحيوان جزء من ماهية الانسان فاما ان يكون الجنس المنطقي جزءاً من ماهية
النوع المنطقي فذلك محال لانهما اعتباران اضافيان والاضافيان المتلازمان يكون كل واحد منهما خارجاً عن ماهية
الآخر

ومباينًا عنه وان كان ملازمًا لها مثل الابوة والبنوة فان ماهية الابوة خارجة عن ماهية البنوة وبالعكس
ولكن يكون كل واحد منهما ملازمة للاخرى وكذا ماهي اذا عرفت هذا في الجنس فاعرف مثله في ساير الكليات
المسئلة الثانية في القانون الذي به يعرف كون الماهية مركبة من الجنس والفصل اعلم انه لا يجب في
كل ماهية ان يكون مركبة من الجنس والفصل والا لزم ان يكون كل ماهية مركبة وذلك محال اذ لو كان كل ماهية مركبة
لما كان شيء منها بسيطًا ولو لم يوجد البسيط لم يوجد المركب فالقول بان الكل مركب يقتضي نفي كل مركب وما افضى ثبوته الى نفيه
يكون باطلًا بل الشرط في كون الماهية مركبة من الجنس والفصل مجموع امور اربعة الاول ان يكون الماهيات مشاركة
في امر ثبوتي اذ لو كان اشتراكها في بعض السلب لم يلزم كونها مركبة من الجنس والفصل والدليل عليه ان كل البسيطين
فلا بد ان يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما فلو كان الاشتراك في المفهوم السلبي يوجب التركيب من الجنس والفصل
لزم ان يكون كل بسيط مركبًا هذا خلف الثاني ان يكون ذلك الامر الثبوتي المشترك فيه جزءًا من الماهية اذ لو كان
خارجًا عن الماهية لم يلزم من حصول الاشتراك فيه وقوع التركيب في الماهية بدليل ان جميع البسائط مشاركة في
كون بعضها مخالفًا للبعض وفي كونها امورًا متغايرة وفي كونها بحيث يصح ان يكون معلومة ومذكورة فلو كان الاشتراك
في المفهوم الثبوتي يوجب التركيب لزم ان يكون كل بسيط مركبًا هذا خلف الثالث ان يكون ما به يمتاز كل واحد منهما
عن الآخر امرًا ثبوتيًا اذ لو كان سلبيًا فانه لا يوجب التركيب والدليل عليه ان الماهيتين اذا اشتركا في بعض الذاتيات وتباينا في
ذاتي آخر فما به المشاركة غير ما به المباينة فالفصل هو كمال الجزء المميز والنوع هو المجموع الحاصل من هذين الجزئين واذا
ثبت هذا وجب ان يكون الفصل ممتازًا عن النوع ومتباينًا عنه ليس الا لاجل ان الفصل هو احد هذين الجزئين فقط
والنوع هو مجموع الجزئين فيكون امتياز الفصل عن النوع بقيد عدمي وهو عدم الجزء الآخر فلو كان الامتياز بالقيد السلبي
يوجب التركيب لزم ان يكون كل فصل مركبًا وذلك يوجب التسلسل الشرط الرابع ان يكون ما به الممايزة مع كونه قيدًا
ثبوتيًا جزءًا من الماهية والدليل عليه ان الفصول المختلفة يكون متشاركة في طبيعة الجنس لان طبيعة الجنس خارجة
عن طبيعة الفصل ضرورة ان ما به المشاركة خارج عن ماهية ما به المباينة فلو كان الاشتراك في الامور الثبوتية
الخارجية يوجب التركيب لزم ان يكون الفصول مركبة ايضًا ولزم التسلسل فثبت ان القانون في كون الماهية مركبة من
الجنس والفصل كونها متشاركة في بعض الامور الثابتة المقومة ومتباينة في امور اخرى ثابتة مقومة وحينئذ
يقضي العقل بان ما به المشاركة غير ما به المباينة فحينئذ يحصل هناك كمال الجزء المشترك وكمال الجزء المميز والاول هو الجنس
والثاني هو الفصل المسئلة الثالثة اعلم انا اذا قلنا الانسان يشارك الفرس في امر ويخالفه في امر آخر

فهذا كلام مجازي وحقيقته ان الانسان اسم لمجموع جزأين والفرس ايضًا اسم لمجموع جزأين واحد الجزأين من الانسان
مساوٍ لاحد الجزأين من الفرس في تمام الماهية وذلك الجزء هو الحيوانية والجزء الثاني من الانسان وهو الناطقية
يخالف الجزء الثاني من الفرس في تمام الماهية وهو الصاهلية فالذاتان قد استويا في الماهية فهما مستويان في
تمام الماهية والذاتان قد اختلفا في الماهية فهما مختلفان في تمام الماهية الا ان الادراك الانساني يبتدأ
بالادراك الحسي ثم يترقى الى الادراك العقلي والادراك الحسي ادراك ناقص فلا يقدر على تمييز بعض تلك الماهيات
عن البعض ثم ان العقل اذا اعتبر كون بعض تلك المحسوسات مشاركًا للبعض في امور ومخالفًا له في امور اخرى
فحينئذ يتنبه لكون ذلك المحسوس مركبًا عن امور كثيرة بعضها متساوٍ في تمام الماهية وبعضها مختلفة في تمام
الماهية وان المثل مثل من كل الوجوه وان المخالف مخالف من كل الوجوه المسئلة الرابعة
مراتب الجنس اربعة لان الجنس اما ان لا يكون فوقه جنس لكن يكون تحته جنس وهو الجنس العالي ويسمى جنس الاجناس
واما ان لا يكون تحته جنس لكن يكون فوقه جنس وهو الجنس الاخير واما ان يكون فوقه جنس وتحته جنس وهو الجنس
المتوسط واما ان لا يكون فوقه جنس ولا يكون تحته جنس وهو الجنس الذي لا يكون فوقه جنس ويكون الداخل تحته انواعًا
حقيقية المسئلة الخامسة اعلم ان جنس الاجناس اما ان يكون طبيعيًا او منطقيًا فان كان طبيعيًا
كان اعم المراتب الجنسية هو هو وان كان منطقيًا كان اخص المراتب النوعية هو هو وبيانه ان جنس الاجناس
اذا كان طبيعيًا هو مثل الجوهر ولا شك انه اعم من النامي الذي هو اعم من الحيوان الذي هو اعم من الانسان لكن
جنس الاجناس اذا كان منطقيًا فهو اخص من الجنس المنطقي وهو اخص من الذاتي المقول في جواب ما هو وهو اخص من
الذاتي وهو اخص من الكلي وهو اخص من المضاف فجنس الاجناس اذا اخذ باعتبار المنطقي صار نوع الانواع او
قريبًا منه فثبت ان جنس الاجناس اذا كان طبيعيًا كان اعم المراتب الجنسية واذا كان منطقيًا كان من اخص المراتب
النوعية او قريبًا منه ولقائل ان يقول فانا حكمنا على الجوهر انه جنس الاجناس فقد حكمنا ان اخص المراتب على اعم
المراتب فكيف يعقل ذلك والجواب انه لا يمتنع ان يعتبر الاعم اعتبارًا مخصوصًا فيصير بسببه اخص وحينئذ لا يبعد حمل
ذلك المخصوص الخاص عليه المسئلة السادسة الجنس القريب هو المحمول الاول عليه واما الجنس البعيد فانما
يحمل على الشيء بواسطة حمل الجنس القريب عليه والدليل عليه ان الجسم ما لم يصر حيوانًا امتنع حمله على الانسان
فان الجسم الخالي عن الحيوانية يمتنع الحمل على الانسانية فعلم ان الحيوان هو المحمول الاول على الانسان وبواسطته
يصير الجسم محمولًا عليه فان قالوا الجنس البعيد اكثر بساطة من الجنس القريب ووجود البسيط متقدم على وجود المركب

تقول هذا الذي قلتموه حق لكن وجود الشيء في نفسه غير وجوده لشيء آخر غيره فحق ان وجود الجنس البعيد مقدم على وجود الجنس القريب لكن لا يلزم من هذا القدر ان يكون وجود الجنس البعيد للنوع مقدما على وجود الجنس القريب له بل الامر فيه بالعكس على ما نبهناه **قال الشيخ** الفصل هو المقول على كلي في جواب اي ما هو **التفسير**

قال رضي الله عنه ها هنا مسائل **المسئلة الاولى** لفظ الفصل قد يطلق على معنى عام وعلى معنى خاص وعلى معنى ثالث هو خاص الخاص فالفصل العام هو الذي يجوز ان ينفصل به شيء عن غيره ثم يعود وينفصل به ذلك الغير عنه ويجوز ايضا ان ينفصل بها الشيء عن نفسه بحسب وقتين مثل ذلك العوارض المفارقة كالقيام والقعود فان زيدا قد ينفصل عن عمرو بانه قاعد وعمرو ليس بقاعد ثم كرة اخرى ينفصل عنه عمرو بانه قاعد وان زيدا ليس بقاعد فيكون هذا الانفصال بالقوة مشتركا بينهما وكذلك زيد ينفصل عن نفسه في وقتين بان يكون مرة قاعدا ومرة ليس بقاعد فهذا هو الفصل العام واما الفصل الخاص فذلك هو المحمول اللازم من العرضيات فان هذا الانفصال يكون باقيا ابدا غير متغير وهو مثل انفصال الانسان عن الفرس بانه بادي البشرة فان هذا الانفصال لازم غير متغير ولكنه بامر عرضي لا بامر ذاتي واما الفصل الذي يقال له انه خاص الخاص فهو الفصل المقوم للنوع وهو الذي ذكرنا انه كمال الجزء المميز اذا عرفت هذا فنقول قول الشيخ الفصل هو المقول على كلي في جواب اي ما هو تعريف للفصل بالمعنى العام اما اذا اردنا ان يكون تعريفا للفصل بالمعنى الثالث وهو خاص الخاص وجب ان يقال هو الكلي الذاتي المقول على الشيء في جواب اي ما هو وتحقيق الكلام فيه هو ما ذكرنا ان الفصل هو كمال الجزء المميز **المسئلة الثانية** جزء الماهية سواء كان جزءا جنسيا او فصليا فانه لا يقبل الزيادة والاشتداد والضعف لان تلك الزيادة ان كانت معتبرة في الماهية فعند فقدها تبطل الماهية لا انها تضعف وان لم تكن معتبرة في الماهية لم تكن الزيادة واقعة في الماهية بل في امر خارج عنها واما الامر الذي وقع النقصان بسببه ان كان معتبرا في تحقق الماهية فعند فقده لزم بطلان الماهية لا ضعفها وان لم يكن معتبرا في تحقق الماهية لم يكن النقصان واقعا في نفس الماهية بل في امر خارج عنها **المسئلة الثالثة** جزء الماهية الموجودة يمتنع ان يكون معدوما لان المعدوم مناقض للموجود والمناقض لا يكون جزءا وعند هذا يظهر ان الذي لا يكون طبيعة موجودة لم يكن جنسا لشيء ولا فصلا له **المسئلة الرابعة** الشيء الواحد في المرتبة الواحدة لا يكون له فصلان لان الفصل هو كمال الجزء المميز وليس بعد الكمال مرتبة اخرى فيمتنع وقوع التعدد في الفصل **المسئلة الخامسة** ماهية الجنس خارجة عن ماهية الفصل وبالعكس لان الجنس عبارة عن كمال الجزء المشترك والفصل عبارة عن كمال الجزء المميز وبديهة العقل شاهدة بان كل واحد من هذين المفهومين خارج عن الآخر اذا عرفت هذا فنقول

اتفق المنطقيون على ان التركيب قد يكون موجودا في الخارج وقد لا يكون اما الاول فهو كالانسان المركب من الحيوان ومن الناطق ولكل واحد من هذين الجزئين وجود في الخارج واما الثاني فهو كالسواد فانه داخل تحت جنس اللون ويكون له فصل لاجله ليس لجنسه امتياز عن فصله في الوجود الخارجي ولقائل ان يقول كل واحد من هذين القسمين مشكل اما الاول فلانه اذا كان الجزء الجنسي موجودا في الخارج على حدة والجزء الفصلي موجودا في الخارج على حدة فعند اجتماعهما هل عرض لمجموعهما وجود آخر في الخارج ام لا فان كان الاول فلكل واحد منهما وجود خاص ولكل واحد منهما وجود مشترك فيه وفي الآخر فيكون لكل واحد منهما وجودان فيلزم اجتماع المثلين وهو محال وايضا فلما كان الوجود الثاني حالا فيهما معا يلزم حلول الحال الواحد في محلين وهو محال واما ان لم يحصل لمجموعهما وجود واحد بل هما موجودان متباينان وذلك يقتضي ان لا يحصل في الوجود ماهية مركبة واما القسم الثاني وهو الماهية المركبة من الجنس والفصل لا يتميز واحد منهما في الخارج عن الآخر فنقول فعلى هذا التقدير لم يعرض لكل واحد من هذين الجزئين وجود في الخارج وجب ان لا يكون موجودا اصلا في الخارج وان عرض لمجموعهما وجود في الخارج كان ذلك الوجود عرضا واحدا قائما بمحلين وذلك محال وهذا البحث غامض ولنا فيه دقائق ذكرناها في كتاب الطرق **قال الشيخ** النوع هو اخص كليين مقولين في جواب ما هو **التفسير**

قال رضي الله عنه ها هنا مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان النوع يقال بالاشتراك على معنيين احدهما ما ذكره الشيخ ها هنا وهو النوع المضاف ومثاله الانسان والحيوان فانهما امران كليان مقولان في جواب ما هو والانسان اخص من الحيوان لا جرم كان الانسان نوعا بالاضافة الى الحيوان والثاني النوع الحقيقي وهو الكلي المقول على كثيرين لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد في جواب ما هو وهو ايضا كالانسان فانه كلي مقول على زيد وعمرو ولا يخالف احدهما الآخر الا بالعدد واعلم ان الفرق بين هذين المعنيين من وجوه الاول ان النوع المضاف نوعيته بالقياس الى الجنس الذي فوقه واما النوع الحقيقي فنوعيته بالقياس الى ما تحته الثاني ان النوع المضاف قد يكون جنسا مثل الحيوان فانه نوع بالقياس الى الجسم وجنس بالقياس الى الانسان واما النوع الحقيقي فانه يمتنع ان يكون جنسا الثالث ان النوع المضاف يجب ان يكون مركبا لان النوع المضاف انما كان نوعا بالقياس الى الجنس فيكون داخلا تحت الجنس وكل ما كان داخلا تحت الجنس فانما يتميز عن النوع الآخر بالفصل وكل ما كان كذلك فهو مركب فالنوع المضاف يجب ان يكون مركبا في ماهيته واما النوع الحقيقي فليس كذلك بل قد يكون بسيطا كالنقطة والوحدة فانها ماهية كلية مقولة على اشخاص كثيرة متفقة في الحقيقة

في جميع البسايط **المسئلة الثانية** النوع المضاف والنوع الحقيقي ليس بينهما عموم وخصوص لما ان النوع
المضاف قد يوجد خاليا عن النوع الحقيقي وظاهر ولما ان النوع الحقيقي قد يوجد خاليا عن النوع المضاف
كما في كل واحد من الماهيات البسيطة فان الماهية البسيطة قد يكون مقولة على اشخاص كثيرة بالعدد فهي اذن
يكون نوعا حقيقيا ويمتنع كونها نوعا اضافيا والا لكانت داخلة تحت الجنس والداخل تحت الجنس مركب فيلزم
ان يكون البسيط مركبا هذا خلف **المسئلة الثالثة** المشهور ان الكليات خمس وهي الجنس والفصل
والنوع والخاصة والعرض والنوع الذي هو احد الخمسة النوع الحقيقي لا المضاف لان البحث هاهنا عن الكلي
الذي يكون محمولا والنوع المحمول هو الحقيقي فاما المضاف فانه موضوع لا محمول **المسئلة الرابعة**
النوع اما ان يكون فوقه نوع ويكون تحته نوع وهو النوع العالي واما ان يكون فوقه نوع ولا يكون تحته نوع وهو
النوع الاسفل المسمى بنوع الانواع واما ان يكون فوقه نوع وتحته نوع وهو النوع المتوسط واما ان لا يكون
فوقه نوع ولا تحته نوع وهو مثل العقل والنقطة والوحدة وساير الماهيات البسيطة واعلم ان هذه المراتب انما تعتبر
في النوع المضاف فاما النوع الحقيقي فليس له الا مرتبة واحدة **المسئلة الخامسة** في تقسيم الكلي الى
الخمسة المشهورة الكلي الذي يصدق حمله على موضوعه اما ان لا يكون خارجا عن الماهية او يكون والاول فاما ان يكون
تمام الماهية وهو النوع الحقيقي او جزء الماهية وهو اما تمام الجزء المشترك وهو الجنس او تمام الجزء المميز وهو الفصل واما
الخارج فاما ان يكون مختصا بنوع واحد وهو الخاصة او لا يكون وهو العرض العام وهذا التقسيم يدخل النوع الحقيقي ويخرج
النوع المضاف **قال الشيخ** والخاصة كلية عرضية مقولة على نوع واحد والعرض العام كلي عرضي
يقال على انواع كثيرة **التفسير** قال رضي الله عنه هاهنا مسائل **المسئلة الاولى**
اعلم ان الخارج عن ماهية الشيء اما ان يكون صفة لتلك الماهية او موصوفا بها او لا صفة ولا موصوفا فاما
الذي يكون صفة لها فان كانت مختصة بها فهي الخاصة وان كانت حاصلة فيها وفي غيرها فهو العرض العام
واما الذي لا يكون صفة لها بل يكون موصوفا بها فهل يطلق لفظ الخاصة عليه فيه احتمال واما اطلاق لفظ العرض
عليه فممتنع لان العرض انما سمي عرضا لكونه عارضا للشيء والموصوف لا يكون عارضا لعارضه فامتنع اطلاق لفظ
العرض عليه واما الذي لا يكون صفة للشيء ولا موصوفا به فظاهر ان اطلاق لفظ الخاصة والعرض عليه ممتنع ○
المسئلة الثانية اعلم ان الخارج عن الماهية اذا كان صفة لتلك الماهية فانه يمكن تقسيمه من وجوه
الاول انه اما ان يكون خاصة او عرضا عاما وقد ذكرناه والتقسيم الثاني ان الخارج العارض اما ان يكون لازما للماهية

او لا يكون لازما لها لكنه يكون لازما للشخص او لا يكون لازما للماهية ولا للشخص المعين اما القسم الاول وهو الذي يكون
لازما للماهية فاما ان يكون بوسط او لا بوسط واعلم انه لا بد من الاعتراف بلازم غير ذي وسط ويدل عليه وجوه
الاول انه لو كان لزوم كل وصف بواسطة وصف آخر لزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان الثاني
ان بتقدير حصول الدور او التسلسل فلا بد من امور متلاصقة متتالية في ذلك المستلزم وحينئذ لا يكون بينه
وبين المتصل به واسطة فيكون ذلك لازما غير واسطة الثالث ان شيئا ان لم يستلزم شيئا فذلك نفي اللزوم
بالكلية وان استلزم شيئا فاما ان يستلزم امرا غير معين وهو محال لان غير المعين غير موجود في الخارج وغير
الموجود يمتنع ان يكون لازما للموجود او يستلزم امرا معينا وحينئذ لا يكون بين المؤثر والاثر الذي هو معلول ذلك
المؤثر واسطة فيكون ذلك لازما من غير وسط فثبت بهذه الوجوه اثبات اللازم للماهية بغير وسط اذا ثبت هذا
الاصل فاعلم انه يتفرع عليه حكم وهو انهم اتفقوا على ان اللازم الذي يمكن ان يكون بغير وسط يكون بين الثبوت للماهية
ويدل عليه وجوه الاول ان اللازم الذي يلزم الماهية لعين تلك الماهية هو الذي يكون تلك الماهية من حيث هي
هي موجبة له واذا كان كذلك فمن علم تلك الماهية علم انها من حيث هي موجبة لذلك اللازم فوجب ان يعلم ذلك اللازم
ولقائل ان يقول كون الماهية المخصوصة هي هي وكونها موجبة لذلك اللازم غيره والدليل عليه ان كون
الماهية من حيث هي هي مفهوم غير مقول بالقياس الى اللازم وكونها موجبة لذلك اللازم مفهوم مقول فيكون الاول
غير الثاني وايضا فانا اذا قلنا هذه الماهية هذه الماهية لم يكن هذا الكلام مفيدا واذا قلنا هذه الماهية موجبة
لذلك اللازم كان الكلام مفيدا وذلك يوجب التغاير اذا عرفت هذا فنقول انتم تدعون ان العلم بتلك الماهية
من حيث هي هي يوجب العلم بذلك اللازم او تدعون ان العلم بكون الماهية موجبة لذلك اللازم يوجب العلم
بذلك اللازم والاول باطل لان تلك الماهية من حيث هي غير مقولة بالقياس الى ذلك اللازم فلم قلتم ان العلم
بها من حيث انها هي يوجب العلم بذلك اللازم وهو محل النزاع لا فيه والثاني ايضا باطل لان العلم بكون هذه الماهية
موجبة لذلك اللازم علم باضافة مخصوصة بين هذه الماهية وبين ذلك اللازم والعلم باضافة امر الى امر مشروط
بالعلم بكل واحد من المضافين فيمتنع ان العلم بكون هذه الماهية موجبة لذلك اللازم مشروط بالعلم بذلك اللازم
فلو كان العلم بذلك اللازم مستفادا من العلم بكون تلك الماهية موجبة لذلك اللازم لزم الدور وانه محال ○
الوجه الثاني ان نقول المشكك ان هاهنا قياسا يجعل المطلوب المجهول معلوما اذا ثبت هذا فنقول محمول ذلك
المطلوب يجب ان يكون بين الثبوت لموضوعه والا لكان مطلوبا ويحتاج ان يكون ثبوت ذلك المحمول لذلك
الاوسط

[illegible]
وثبوت ذلك الاوسط لذلك الموضوع معلوما والعلم بغير ذلك القياس وتحرر ان لا يكون ذلك المحمول داخلا
في ماهية ذلك الاوسط او يكون الاوسط داخلا في ماهية ذلك الموضوع وحينئذ يمتنع كونه مجهول الثبوت اولا صح
كما بيناه بل يجب ان يكون المحمول خارجا عن ماهية الاوسط اولا يكون داخلا فيها الا انه يكون الاوسط خارجا عن
ماهية الموضوع يجب الجزم بان اصغر مقدمتي هذا القياس يكون محمولها خارجا عن موضوعها مع ان ذلك المحمول بين
الثبوت لذلك الموضوع ثبت ان في المحمولات الخارجة عن ماهية الموضوع ما يكون بين الثبوت لها فاما ان يقال
المحمول البين هو الذي لا يكون بوسط والذي لا يكون بينا هو الذي يكون بغير وسط وهذا قلب المعقول ولهذا ان يقال المحمول
البين هو الذي يكون محمولا عليه ابتداء وغير البين هو الذي يكون محمولا عليه بواسطة شيء آخر وذلك هو المطلوب والحجة
من قال العلم بالماهية لا يفيد العلم بجميع لوازمها القريبة بان قال الماهية بالنسبة الى اللازم الاول كاللازم الاول
بالنسبة الى اللازم الثاني واللازم الثاني بالنسبة الى اللازم الثالث فلو كان العلم بالماهية يوجب العلم باللازم
الاول لكان العلم باللازم الاول يوجب العلم باللازم الثاني وهلم جرا وحينئذ يلزم ان يكون العلم بالماهية موجبا للعلم
بجميع لوازمها القريبة والبعيدة وانه باطل والجواب انا لا نقول العلم بالماهية يوجب العلم بلازمها القريب بل نقول متى حصل
تصور ماهية الملزوم وتصور ماهية اللازم القريب كان حصول هذين التصورين كافيا في جزم الذهن باثبات احدهما للآخر
وعلى هذا التقدير يندفع ما ذكرتم المسلة الثالثة كل ما كان لازما للماهية فاما ان يكون بكل الماهية لما هي هي
فيقتضي ذلك اللازم او لا مساويا لتلك الماهية او لامر اعم من تلك الماهية او لامر اخص منها اما القسم الاول فهو الذي يقتضيه
الماهية لما هي هي فهو كالكم الذي يوجب قبول المساواة واللامساواة وكالجسمية الموجبة لقبول الحركة والسكون واما
الثاني فهو كالانسانية الموجبة للادراك الموجب للتعجب الموجب للضحك واما القسم الثالث فهو كقولنا الحيوان
متحرك فان استعداد الحيوان لقبول الحركة لامر اعم من كونه حيوانا وهو الجسمية واما القسم الرابع فهو كقولنا الحيوان يضحك
فان استعداد الحيوان لقبول الضحك لامر اخص من كونه حيوانا وهو الانسان اذا عرفت هذا فنقول كل محمول لحق الموضوع
لامر اعم منه او لامر اخص منه فقد يسمونه بالعرض الذاتي وهذا المعنى انما ينتفع به في كتاب البرهان المسلة الرابعة
قالوا اللون نوع للكيف وجنس للسواد والبياض وخاصة للجسم وعرض عام للانسان فصار اللون مثالا لهذه
الاقسام الاربعة ومنهم من تمم القسمة فقال وفصل للجسم الكثيف فان الجسم الشفاف هو الخالي عن اللون والكثيف
هو الموصوف باللون ومثال آخر ذكره الشيخ في المختصر الكبير فقال الحركة المكانية جنس للمستقيمة والمستديرة
ونوع للنقلة وفصل للطبيعة وخاصة للجسم الطبيعي وعرض عام للانسان والفرس واقول بل ان نقول

جعل الحركة فصلا للطبيعة عجيب فان الحركة اثر من آثار الطبيعة وفعل من افعالها وفعل الشيء كيف يكون فصلا
مقوما له لان الفصل جزء والجزء متقدم فالفصل متقدم والاثر متاخر والمتقدم لا يكون عين المتاخر المسلة
الخامسة ورد في حاشية هذا الكتاب الجنس كالجوهر والفصل كالحيوان واقول هذا خطا فان الحيوان جنس قريب
والجنس لا يكون فصلا ثم قال والنوع كالانسان والخاصة كالكتابة والعرض كالسواد والبياض والجنس الحقيقي هو الذي
لا جنس فوقه واقول هذا ايضا خطا لان الجنس الذي لا جنس فوقه احد انواع مطلق الجنس ثم قال وما سوى ذلك فقد يكون
جنسا بالاضافة الى ما دونه ونوعا بالاضافة الى ما فوقه واقول هذه الكلمات ظاهرة واما ما فيها من الحقائق العميقة
والاسرار الدقيقة فقد بيناها وشرحناها فيما سبق المسلة السادسة في اقسام التعريفات تعريف الماهية
بنفسها محال لان المعرف متقدم على المعرف في المعلومية وتقدم الشيء على نفسه محال بل تعريفها اما ان يكون
بالامور الداخلة فيها او بالامور الخارجة عنها او بما تركب عن القسمين اما التعريف بالامور الداخلة في الماهية
فاما ان يكون بمجموع تلك الامور وذلك هو الحد التام او ببعض الاجزاء بشرط ان يكون ذلك الجزء مساويا لتلك الماهية
نفيا واثباتا كالناطق مع الانسان وذلك هو الحد الناقص واما التعريف بالامور الخارجة فانما يكون لو كان ذلك الامر
الخارجي لازما مساويا له نفيا واثباتا وكان بين الثبوت وحينئذ يكون ذلك التعريف هو الرسم الناقص واما التعريف
المركب من الامور الداخلة والخارجة فان كان ما به الاشتراك داخليا وما به الامتياز خارجيا سمي ذلك التعريف بالرسم
التام وان كان بالعكس او كان التعريف بامور ليس بين بعضها وبين سائرها عموم وخصوص فذلك التعريف ما وجدت له
اسما خاصا في الكتب فهذا ضبط اقسام التعريفات ولقائل ان يقول السؤال على هذه الكلمات من وجوه الاول
ان تعريف الماهية بمجموع اجزائها تعريف الشيء بنفسه لان مجموع اجزاء الماهية ليس الا نفس الماهية والجواب ان
مرادنا من هذا التعريف تفصيل ما دل الاسم عليه بالاجمال السؤال الثاني انا اذا جعلنا احد اجزاء الماهية
معرفا للماهية فمن المعلوم ان تلك الماهية عبارة عن مجموع ذلك الجزء مع سائر الاجزاء وتعريف المجموع لا يمكن الا
بواسطة تعريف اجزاء المجموع فاذا جعلنا احد اجزاء المجموع معرفا لذلك المجموع لزم كون ذلك الجزء معرفا لنفسه ومعرفا
لسائر الاجزاء لكن كونه معرفا لنفسه محال وكونه معرفا لسائر الاجزاء من باب تعريف الشيء بالامور الخارجة عنه وسياتي
بيان ان هذا القسم باطل السؤال الثالث ان تعريف الشيء بالامور الخارجة عنه ممتنع لانه لا يمتنع في بديهة العقل
كون الماهيات المختلفة مشتركة في بعض اللوازم واذا كان كذلك لم يتعين هذا الوصف لكونه حاصلا في سائر
الماهيات وبتقدير ان يكون الامر كذلك لم يصلح لتعريف تلك الماهية فعلى هذا التقدير لا يمكن جعل هذا الوصف معرفا

لهذه الماهية الا اذا عرف ان هذا الوصف مختص بهذه الماهية لكن العلم بهذا المعنى يتوقف على العلم بهذا الوصف وعلى العلم بهذه الماهية فلو استفدنا العلم بهذه الماهية من العلم بهذا الاختصاص لزم الدور والمحال والجواب عن جميع هذه السؤالات ان مرادنا من تعريف الماهية تفصيل ما دل الاسم عليه بالاجمال وعلى هذا التقدير فانه تسقط هذه السؤالات

الفصل الثاني في قاطيغورياس

اعلم ان الحق ان هذا الباب لا تعلق له بالمنطق البتة وانما هو احد ابواب العلم الالهي الا ان الشيخ لما وافق المتقدمين واورد هذا الباب في هذا القسم فنحن ايضا نفسره واعلم اني ارى الاصوب ان اذكر كل ما علمنا ملخصا في هذا الباب فاذا تممته فحينئذ ارجع الى حكاية كلام الشيخ واشتغل بتفسيره فاقول الموجود ان لم يقبل العدم فهو الله سبحانه وتعالى وهو الواجب لذاته وان قبل العدم فهو الممكن لذاته وهو اما ان يكون لا في موضوع وهو الجوهر او في موضوع وهو العرض ولنحقق ههنا تفسير الموضوع قالوا اذا حل شيء في شيء فقد يكون الحال سببا لوجود المحل وحينئذ يسمى الحال صورة والمحل مادة وهيولى وقد يكون متقوما بالمحل وحينئذ يسمى الحال عرضا والمحل موضوعا فالموضوع اخص من المحل وكل ما هو اخص من شيء فنقيضه اعم من نقيض ذلك الاعم فقولنا ليس في موضوع اعم من قولنا ليس في محل ثم قالوا ما ليس في موضوع اما ان يكون في محل وهو الصورة او محلا وهو الهيولى او مركبا من الحال والمحل وهو الجسم او يكون خارجا عن هذه الثلثة وهو اما ان يكون بحيث لا يصدر عنه الفعل الا بالآلة الجسمانية وهو النفس او لا يتوقف صدور الفعل عنه على الآلة الجسمانية وهو العقل فالجوهر منحصر في هذه الانواع الخمسة واقول هذا البحث لا يتم الا ببيان امور الاول ان الحال قد يكون سببا لقوام المحل فيقال هذا محال لان الحال مفتقر في وجوده الى المحل فلو كان المحل مفتقرا في وجوده الى الحال لزم الدور واما قد تكلفت الجواب عنه من وجهين الاول لم لا يجوز ان يقال الحال يوجب المحل ثم يوجب صيرورة نفسه حالة فيه وبهذا الطريق يندفع الدور الثاني لم لا يجوز ان يقال الحال يوجب المحل ثم المحل يوجب كون ذلك المؤثر حالا فيه وبهذا الطريق ايضا يندفع الدور الثاني ان هذه القسمة متفرعة على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وسياتي ما فيه ان شاء الله تعالى الثالث انها متفرعة على ان كل ما تركب عن الهيولى والصورة فهو جسم وذلك مما لم يثبت بالدليل وسياتي مزيد تقرير هذه المعاقد في الالهيات واما العرض فهو اما ان يقتضي قسمة او نسبة او لا قسمة ولا نسبة والاول هو الكم وهو اما ان يكون بحيث يشترك اجزاؤه في حد واحد وهو الكم المتصل او لا يكون كذلك وهو الكم المنفصل اما الكم المتصل فاما ان يكون متصلا غير مستقر وهو الزمان او يكون ثابتا مستقرا وهو اما ان يقبل القسمة في امتداد واحد

تحقيق الموضوع

وهو الخط او في امتدادين وهو السطح او في امتدادات وهو الجسم واما الكم المنفصل فهو العدد واما العرض الذي يقتضي النسبة فلم اجد للمتقدمين كلاما معقولا في حصرها في اقسام معدودة والاولى علينا ان نكتفي فيه بالاستقراء الاول نسبة الشيء الى مكانه وهو الاين الثاني نسبة الشيء الى زمانه او طرف زمانه وهو المتى الثالث الاضافة كالابوة الرابع تأثير الشيء في الشيء وهو ان يفعل الخامس قبول الشيء للاثر وهو ان ينفعل السادس كون الشيء محاطا بشيء آخر بحيث ينتقل بانتقاله وهو الجدة السابع الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين اجزائه من النسب وبسبب ما بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها من النسب وهو الوضع واما العرض الذي لا يقتضي القسمة ولا النسبة فهو الكيف وهو اما ان يكون من الاعراض المحسوسة باحد الحواس الخمس فان كان راسخا بطيء الزوال سمي بالانفعاليات وان كان ضعيفا سريع الزوال سمي بالانفعالات واما ان يكون من الاعراض المختصة بذوات الانفس فان كان راسخا سمي ملكة وان كان سريع الزوال سمي حالا واما ان يكون استعدادا شديدا نحو القبول وهو اللاقوة او نحو اللاقبول وهو القوة واما ان يكون عرضا حاصلا في هذه الاقسام وزعموا انه هو الكيفية المختصة بالكمية اما بالكمية المتصلة كالاستقامة والانحناء او بالكمية المنفصلة وهو كالزوجية والفردية فهذا حاصل ما قيل في المقولات العشر وهي الجوهر والكم والكيف والمضاف والاين والمتى والوضع والجدة وان يفعل وان ينفعل وزعموا ان هذه العشر هي الاجناس العالية للممكنات وههنا سؤالات الاول ان القوم قالوا لا موجود من الممكنات الا وهو داخل تحت هذه الاجناس العشرة وهو باطل لان الموجود اما ان يكون بسيطا او مركبا فان كان بسيطا فاما ان يكون غير داخل تحت هذه المقولات او ان يكن كذلك الا ان هذه المقولات لا تكون اجناسا اذ لو كانت اجناسا لكانت البسائط داخلة تحت الاجناس وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت حقيقته مركبة من الجنس والفصل وحينئذ يلزم ان يكون البسيط مركبا هذا خلف واما ان كان الموجود مركبا فالمركب انما يكون مركبا عن البسائط وحينئذ يعود السؤال المذكور السؤال الثاني ما الدليل على ان كل واحد من هذه العشر اجناس فانه لا يمكن اثبات كونها اجناسا الا ببيان كون كل واحد منها مفهوما مشتركا بين ما يجعل انواعا له وبيان كونه مقولا على ما تحته بالتواطؤ وذاتيا وكمال الذاتي المشترك واثبات هذه الخمسة في كل واحد من هذه العشر كالمتعذر السؤال الثالث لم لا يجوز ان يقال الاجناس العالية اربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة وانا قد ذكرت في كتاب الملخص ما يدل على فساده قلت لو كانت النسبة جنسا لما تحتها لكان كل نوع من انواع النسبة مركبا في

ماهيته لان كل ما اندرج تحت الجنس فهو مركب وكل مركب فلكل واحد من اجزائه الى الاخر نسبة فتلك النسبة
ان كانت مركبة عاد الكلام الاول فيه ولزم التسلسل وهو محال وان كانت بسيطة لم تكن داخلة تحت الجنس والا
لكانت مركبة وهي داخلة تحت النسبة فيتحان النسبة ليست جنسا لما تحتها واقول في هذا الكتاب كل من اثبت ان
للنسبة وجودا في الاعيان يلزمه تسلسل النسب سوا زعم ان النسبة جنس لجميع الامور النسبية او لم يقل بذلك
السوال الرابع اذا قسمنا كل واحد من هذه العشرة الى انواعها فلا ندري هل ذلك التقسيم بالفصول او
بالعوارض وان كان بالعوارض فهل التقسيم بها مطابق للتقسيم بالفصول ام لا وبتقدير ان يكون بالفصول فهل هو
بالفصول القريبة او البعيدة وهذه الاشيا ما لم يصح القول بان هذه العشرة اجناس لم يصح القول بان تقسيمها الى الاقسام
المشهورة تقسيم للاجناس الى انواعها القريبة السوال الخامس انكم ذكرتم ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان
كانت لا في موضوع فها هنا امور ثلثة احدها كونها لا في موضوع وهذا سلب محض فلا يجوز ان يكون جنسا وثانيها
اقتضا تلك الماهية لهذا السلب واقتضا الشي لاثر ان كان امرا ثبوتيا لزم ان يكون اقتضاؤه لذلك الاقتضا زايدا
عليه ولزم التسلسل واذا لم يكن ثبوتيا كان خارجا عن الماهية وايضا فبتقدير ان يكون ثبوتيا لكنه نسبة بين ذات
المقتضي وبين ذات الاثر فيكون متاخرا عنهما فلا يكون داخلا في الماهية وثالثها تلك الماهية المقتضية ونحن لا نعلم
ان بين الجوهر المجرد وبين الجسم مفهوما مشتركا ثبوتيا يقتضي هذا السلب فانه لا يبعد ان يكون خصوص كل واحد منهما يوجب
هذا السلب لما ثبت ان الاشيا المختلفة لا يبعد اشتراكها في لازم واحد وقد عرفت ان اول مراتب الجنس ثبوت مفهوم
مشترك واعلم ان استقصا الدلايل في بيان ان الجوهر ليس جنسا لما تحته سياتي في الالهيات واما الكم الذي زعموا
انه جنس للمتصل والمنفصل ففيه ابحاث البحث الاول لا نسلم انه حصل بين هذين القسمين قدر مشترك يصلح ان يجعل
جنسا وتقريره ان القدر المشترك بين هذين القسمين ليس الا امور ثلثة قبول المساواة واللامساواة وقبول التجزي وكون كل واحد
منها بحال يمكن فرض واحد فيه او ليس فيه بعده او يعده فنقول فقول هذه الامور الثلثة لا يمكن ان يكون جنسا لانك
قد علمت ان قبول الشي للشي لو كان امرا ثبوتيا لكان قبول ذلك القبول زايدا عليه ولزم التسلسل وايضا فبتقدير
ان يكون ثابتا لكنه نسبة والنسبة خارجة عن ماهية المنتسبين ثم ان يقال الجنس مفهوم مشترك تعرض له هذه
الاحكام لكنا نقول لا يبعد ان يكون خصوص كونه متصلا يوجب هذا الحكم وخصوص كونه منفصلا يوجبه لما ثبت ان
الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد البحث الثاني هب ان الكم جنس فلم قلتم ان التقسيم بالمتصل
والمنفصل تقسيم بالفصل ثم الذي يدل على فساده ان الانفصال عبارة عن عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل

فهو عدم مع ثبوت وقد ثبت ان كل واحد منهما خارج عن الماهية البحث الثالث هب ان الكم المنفصل انما قالوا انها
غير قارة لا شك انه تقسيم لا بالفصل والا لزمكم ان يكون الكيفيات المسماة بالانفعاليات مخالفة بالماهية
للكيفيات المسماة بالانفعالات وان يكون الحال مخالفة بالماهية للملكة وايضا فكونه غير قار اشارة
الى العدم فلا يكون فصلا السوال السادس لا نسلم ان الزمان كم متصل ويدل عليه وجوه الاول
ان الكم المتصل هو المنقسم الى جزئين يلتقيان على حد واحد وقسما الزمان هما الماضي والمستقبل وهما معدومان
والحد المشترك هو الان الحاضر وهو موجود فيلزم ان يقال احد المعدومين متصل بالمعدوم الثاني بطرف موجود
وهذا لا يقوله عاقل الثاني ان عدم الان يكون دفعة فيكون آن العدم متصلا بآن الوجود فيكون الوجود في
الآن الثاني والثالث فيكون الزمان مركبا من آنات متتالية فيكون الزمان على هذا التقدير كما منفصلا الثالث
ان الموجود بالفعل ليس الا الان الواحد الذي لا يقبل القسمة فهذا الان الموجود لما لم يكن قابلا للقسمة لم يكن
له اتصال بغيره وذلك يدل على ان الزمان يمتنع ان يكون متصلا في ذاته السوال السابع قالوا الجسمية
عرض قابل للقسمة في الجهات الثلث واعلم ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان مقدار الجسم زايد على كونه جسما و
احتجوا عليه بوجهين الاول ان الاجسام متساوية في الجسمية ومتفاوتة في المقادير وما به المشاركة غير ما
به المخالفة فالمقدار مغاير لذات الجسم ولقايل ان يقول المقادير متساوية في ماهية المقدارية ومختلفة في
الصغر والكبر فيلزم ان يكون للمقدار مقدار اخر ولزم التسلسل الثاني قالوا اذا اخذنا قطعة من الشمع فان
جعلناها كرة ازداد الثخن وانتقص الطول والعرض وان جعلناها صفيحة ازداد الطول والعرض وانتقص الثخن فالجسمية
باقية والمقدار غير باق فالجسمية غير المقدار ولقايل ان يقول المقدار الواحد باق لان مقدار ما انتقص من
الطول والعرض يزداد في الثخن والسمك وبالجملة الشكل مختلف ونحن نسلم ان الشكل زايد على الجسم انما النزاع
في المقدار وما ذكرتموه لا يفيد ذلك واقول انا لا نعقل من ذات الجسم الا هذه الجسمية والامتداد في الجهات
وهولا الفلاسفة زعموا ان ذلك العرض هو المقدار ثم اثبتوا امرين اخرين احدهما الصورة والاخر الهيولى
ونقول الذي يدل على فساد قولهم ان محل هذه الجسمية ان كان له في نفسه حجمية وامتداد في الجهات كان هذا
المفهوم ذاتا قايمة بالنفس فامتنع كونها صفة وان لم يكن كذلك امتنع حلول الجسمية فيه لان حلول الامتداد في الجهات
في الموجود الذي لا يختص بشي من الجهات مما لا يقبله العقل السوال الثامن قولهم السطح والخط امران موجودان
عليه سوالان الاول ان السطح مقطع الجسم ومقطع الشي معناه انه لم يمتد ذلك الشي وهذا عدم

لا يكون محوجا الثاني ان السطح لو كان عرضا لكان محله هو الجسم والجسم منقسم في الجهات الثلث والحال في
المحل منقسم بحسب انقسام المحل بحكم بديهة العقل وبحكم اتفاق القوم على حجية مقدمة للهرمية وعليها بنوا برهانهم
المشهور في اثبات تجرد النفس وحينئذ يلزم ان ينقسم السطح في الجهات الثلث فالسطح جسم لا سطح فان قالوا محل
السطح من الجسم امر لا يقبل القسمة الا في جهتين قلنا الحاصل هذا الكلام ان محل السطح سطح اخر ويعود الكلام الاول
فيه ويلزم التسلسل في اثبات السطوح الى اخر في الجسم الواحد وبهذين الوجهين يظهر ايضا ان الخط لا وجود له الكثيرة صح
السوال التاسع قولهم النقطة عرض كلام باطل لوجهين الاول انها منقطع الخط ومقطع الشيء هو ان لا يبقى ذلك
الشيء وذلك عدم الثاني ان النقطة نهاية الخط فهي غير منقسم والا لكانت نهاية الخط احد قسميها لا هي فلا يكون
النهاية نهاية اذا ثبت هذا فنقول هذا الشيء ان كان عرضا فمحلها ان انقسم لزم انقسامها بسبب انقسام محلها وقد خلف
وان لم ينقسم عاد التقسيم الاول فيه فان كان عرضا اخر لزم التسلسل والا لكان جوهرا ولا معنى للجوهر الفرد الا ذلك
وحينئذ يكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى ومتى ثبت هذا بطل القول بكون النقطة والخط والسطح و
المقدار عرضا السوال العاشر قولكم الكم المنفصل عرض فنقول الوحدة ليست عرضا ومتى ثبت هذا
امتنع كون العدد عرضا بيان الاول ان الوحدة لو كانت ماهية ثابتة لكانت جميع الوحدات مشاركة في
ذلك المفهوم ويكون كل وحدة مخالفة للوحدة الاخرى بتعينها وما به المشاركة غير ما به المماثلة فيلزم افتقار كل
وحدة الى وحدة اخرى وهو محال بيان الثاني هو انه لما لم تكن الوحدة امرا ثبوتيا امتنع كون العدد امرا ثبوتيا
مقرره ان العدد عبارة عن مجموع الوحدات فاذا لم تكن الوحدة امرا ثبوتيا كان العدد مجموع امور غير ثبوتية
فامتنع كون العدد امرا ثبوتيا وهذا جملة الكلام على ما ذكروه في مقوله الكم السوال الحادي عشر الاضافات لا وجود
لها في الاعيان ويدل عليه وجوه الاول لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لزم ان يكون ذات الله
تعالى محلا للحوادث المتعاقبة من الازل الى الابد لان كل حادث يفرض فقد كان سبحانه وتعالى موجودا قبل
حدوثه ثم يصير موجودا مع حدوثه ثم يكون موجودا بعد حدوثه فهذه القبليات والبعديات اضافات
محلها هو ذات الله تعالى فلو كانت هذه الاضافات امورا موجودة لزم ان يكون ذات الله تعالى محلا للحوادث
وانه محال الثاني لو كانت الاضافات صفة موجودة لكان حصولها في ذلك المحل زائدا عليه ثم ذلك الزائد
ايضا حاصل في ذلك المحل فيلزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون حصولها في ذلك المحل هو عين وجودها
لانا نقول حصولها في ذلك المحل مشروط بحصولها في نفسها والمشروط مغاير للشرط ولان حصولها في ذلك المحل

نسبة بين ماهيتها الموجودة وبين ذلك المحل والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما الثالث لو كانت الاضافة صفة
موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الموجودية ومخالفة لها في ماهيتها المخصوصة فيكون ماهيتها غير
وجودها فاتصاف تلك الماهية بذلك الوجود اضافة اخرى ويلزم التسلسل الرابع كون الشيء قبل شيء اخر اضافة
بينهما والاضافة لا توجد الا عند وجود المضافين فلو كانت الاضافة امرا موجودا لزم من حصولها حصول المضافين
معا فيلزم ان يكون القبل حاصلا مع البعد وذلك ينافي كون القبل قبلا وكون البعد بعدا السوال الثاني عشر
كون الشيء في الزمان لا يجوز ان يكون عرضا زائدا والا لكان ذلك الزائد حاصلا في الزمان فيكون حصوله في
الزمان زائدا عليه ولزم التسلسل السوال الثالث عشر قوله ان يفعل وهي عبارة عن تأثير الشيء في الشيء
وذلك يمتنع ان يكون مغايرا لذات المؤثر ولذات الاثر اذ لو كان مغايرا لكان ذلك المغاير اما ان يكون جوهرا
قائما بنفسه وهو محال لانا نعلم بالضرورة ان كون الشيء مؤثرا في غيره ليس جوهرا قائما بنفسه مباينا عن ذات المؤثر
وذات الاثر واما ان يكون عرضا قائما بذلك المؤثر وحينئذ يكون مفتقرا اليه فيكون ممكنا لذاته فيكون تأثير المؤثر في
حصول تلك المؤثرية زائدا عليها ولزم التسلسل وهو محال وايضا فقوله ان ينفعل وهي قبول الشيء للشيء لو كان امرا زائدا
لكان ذلك القبول عارضا فيكون موصوفه ذلك المحل فذلك القبول امرا زائدا عاد في ذلك القبول ولزم التسلسل
وبهذه الجملة دلائل نفاة هذه الاعراض النسبية ولنا حجة المثبتين فهي في الكل شيء واحد وهو ان المفهوم من كون الشيء
مؤثرا في الغير وقابلا للغير ومن كونه ابا او ابنا مغاير للمفهوم من تلك الذات المخصوصة بدليل انه يمكن تعقل تلك الذات
مع الذهول عن هذه النسب المخصوصة وبالضرورة فذلك المفهوم المغاير ليس سلبا محضا لان قولنا مؤثر نقيض لقولنا ليس بمؤثر
الذي هو سلب في الحقيقة ورافع السلب ثبوت فهذه المفهومات امور ثبوتية زائدة على الذات ثم قالوا ان حجة
المخالف ليس الا الزام التسلسلات ونحن نلتزمها اجاب المتكلمون بان قالوا انا ابطال التسلسل فمبني على طريقة
التطبيق المذكور في فصل تناهي الابعاد وايضا فحكم الزمتم هذه التسلسلات الا ان المحال لازم مع ذلك
فان التسلسل انما يعقل في امور يلتصق كل واحد منها بغيرها لا الى نهاية الا ان القول بكون النسبة امرا وجوديا
زائدا يمنع من هذا الالتصاق لان كل شيئين يفرضان ملتصقين فالتصاقهما متوسط بينهما فالملتصقان غير ملتصقين
هذا خلف السوال الرابع عشر قوله الاين وهي عبارة عن نسبة الشيء الى مكانه والمحققون قالوا انه عبارة
عن كون الجسم حاصلا في حيز معين ثم ان الجسم ان حصل في حيز بعد ان كان حاصلا في حيز غيره فهو الحركة وان حصل
في حيز مع انه كان حاصلا قبل ذلك فيه اعني ذلك الحيز فهو السكون وان حصل جسمان في حيزين يتخللهما ثالث

فهو الافتراق وان كان لا يتخللهما ثالث فهو الاجتماع اما الفلاسفة فانهم لا يقولون الحركة عبارة عن الحصول في
حيز بعد ان كان في حيز آخر بل يقولون انها انتقال من الجزء الاول الى الجزء الثاني وتحرير هذا الكلام عن قريب يذكر
في باب الحركة من اول الطبيعيات واما السكون فقد اتفقوا على انه عبارة عن عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك وزعموا
ان السكون امر عدمي واتفقوا على ان حصول الجسم في الحيز على سبيل الاستقرار من مقولة الاين واتفقوا على ان مقولة الاين
صفة ثبوتية وعند هذا يغلب على ظني ان النزاع الواقع بينهم وبين المتكلمين في ان السكون عدمي ام ثبوتي نزاع لفظي
وذلك لان الجسم اذا سكن فقد حصل هناك امران احدهما زوال الحركة وعدمها والثاني حصوله في ذلك الحيز على نعت الدوام
والاستمرار وهو امر ثابت فان عنيت بالسكون الامر الاول فهو عدم وان عنيت به المعنى الثاني فهو وجودي فثبت ان
الاتفاق حاصل بين المتكلمين والفلاسفة من طريق المعنى هذا هو الكلام الملخص في هذه المقولات ولنرجع الى حكاية
كلام الشيخ **قال الشيخ** كل لفظ مفرد يدل على شيء من الموجودات فاما ان يدل على جوهر وهو الشيء الموجود
لا في موضوع قائم بنفسه مثل انسان وخشبة **المفسر** قال رضي الله عنه فيه مسائل **المسألة**
الاولى السبب في ايراد هذا الباب في المنطق ان المقصود من المنطق تركيب علوم او ظنون ليتوصل بها
الى استعلام المجهول ومعرفة المركب مشروطة بمعرفة المفردات فلهذا السبب وجب الابتداء بذكر المفردات وهو
كتاب قاطيغورياس ثم بالتركيب الاول وهو التركيب الخبري وهو كتاب باري ارمينياس ثم بالتركيب الثاني وهو التركيب
القياسي وهو كتاب انولوطيقا الاولى **المسألة الثانية** الجوهر هو الموجود لا في موضوع وقد عرفت
تفسير الموضوع وقوله مثل انسان وخشبة هذا مثال ذكره للجوهر وانما قال مثل انسان وخشبة ولم يقل مثل
الانسان والخشبة لان قولنا انسان المراد منه انسان معين في نفسه غير متعين بحسب اللفظ فانك اذا قلت
رايت انسانا واشتريت خشبة لم ترد به الا ما ذكرناه واما قولنا الانسان والخشبة فهو لفظ دال على الماهية الكلية
فقولنا انسان وخشبة اشارة الى جوهر جزئي وقولنا الانسان والخشبة اشارة الى جوهر كلي وقد ثبت ان الجزئي
اولى بالجوهرية من الكلي فلهذا السبب اورد المثال من الجزئي لكونه اقوى واكمل في الطبيعة الجوهرية ٥
قال الشيخ واما ان يدل على كمية وهو ما بالذات يحتمل المساواة بالتطبيق او التفاوت فيه اما
تطبيقا متصلا في الوهم كالخط والسطح والعمق والزمان واما منفصلا كالعدد **المفسر**
قال رضي الله عنه لفظ الكتاب يدل على انه عرف الكمية بانها التي تقبل المساواة والمفاوتة بسبب التطبيق
ولقائل ان يقول هذا التعريف خطأ فان المساواة لا يمكن تعريفها الا بانها اتحاد في الكمية والدليل عليه

ان الاتحاد ان وقع في الكمية سمي بالمساواة وان وقع في الكيفية سمي بالمشابهة وان وقع في الوضع سمي بالموازاة
وان وقع في الماهية سمي بالمماثلة فثبت ان المساواة لا يمكن تعريفها الا بانها اتحاد في الكمية والاتحاد في
الكمية لا يمكن تعريفها الا بالكمية فلو عرفنا الكمية بالمساواة لزم الدور وانه باطل واما التطبيق فهو عبارة
عن وضع احد المقدارين على الآخر بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه وعلى هذا التقرير فانه لا يمكن تعريف التطبيق
الا بالمقدار فلو عرفنا المقدار به لزم الدور وايضا ففيه شيء آخر وهو ان التطبيق من خواص المقدار والمقدار نوع
من انواع الكم فتعريف الجنس بصفة لا توجد الا في احد انواعه يكون خطأ ويمكن ان يجاب عنه بان المساواة والمفاوتة
والمطابقة امور محسوسة فلا حاجة الى تعريفها بغيرها وبهذا الطريق فانه يندفع الدور واما قوله تطبيقا متصلا
في الوهم كالخط والسطح والعمق والزمان واما منفصلا كالعدد فاعلم انا ذكرنا تفصيل الكم المتصل والكم المنفصل
وانما قال متصلا في الوهم لانه اراد ان يذكر المتصل على وجه يندرج فيه المقدار والزمان والمتصل في نفس الامر
لا يندرج فيه الزمان لان احد طرفيه الماضي والثاني المستقبل وهما معدومان واتصال المعدوم بالمعدوم في نفس الامر
محال اما اتصالهما في الذهن فغير ممتنع لان الذهن يستحضر صورة كل واحد منهما ويحكم باتصال احدهما بالآخر والاتصال
الذهني اوسع من الاتصال الخارجي لان الاول يدخل فيه الزمان والمقدار والثاني لم يدخل فيه الزمان فلهذا
السبب قال تطبيقا متصلا في الوهم وقد جاء في بعض النسخ واما منفصلا كالعدد والقول الاول اظهر لان
الكم المنفصل عند الشيخ ليس الا العدد فاما القول فانه بين في كتبه البسيطة انه ليس بكم منفصل البتة ٥
قال الشيخ واما على كيفية وهو كل هيئة غير الكمية مستقرة لا نسبة فيها مثل البياض والصحة والشكل
والقوة **المفسر** قال رضي الله عنه هذا هو المقولة الثالثة وهذا الكلام مشتمل على تعريف ماهية
الكيف وعلى ذكر انواعه الاربعة اما تعريف ماهيته فهو قوله كل هيئة غير الكمية مستقرة لا نسبة فيها وهذه قيود
اربعة الاول الهيئة والمراد من الهيئة الصفة وعلى هذا التقرير فكل عرض فهو هيئة من الهيئات والدليل
على صحة ما ذكرناه انك تعلم ان العرض محصور في ثلثة اقسام ما يقتضي القسمة وهو الكمية وما يقتضي النسبة وهي المقولات
النسبية وما لا يقتضي القسمة ولا النسبة وهو الكيفية فلما ذكر لفظ الهيئة في تعريف الكيفية دل ذلك على ان الكيفية
هيئة ولما ذكر بعد ذلك انه غير الكمية وغير النسبة دل ذلك على ان الكمية والنسبة داخلان تحت لفظ الهيئة والا
لما احتيج بعد ذكر لفظ الهيئة الى التنصيص على اخراجهما اعني القسمة والنسبة واذا كان كذلك فهذا يدل على ان
لفظ الهيئة يتناول جميع الاعراض فعلى هذا لفظ الهيئة ولفظ العرض ولفظ الصفة تقرب من ان تكون الفاظا

مترادفة فصار قوله كل هيئة اي كل صفة وكل عرض واما القيد الثاني وهو قوله غير الكمية فاعلم ان ذكر تعريف
الكيفية بسلب الكمية وذلك غير جائز لان تصور عدم الشيء اخفى من تصور ذلك الشيء فتصور سلب الكمية اخفى
من تصور الكمية وتصور الكمية مساو لتصور الكيفية والاخفى من المساوي يكون اخفى فيلزم ان يكون تعريف الكيفية
بسلب الكمية تعريفا للشيء بما هو اخفى منه وايضا فليس تعريف الكيفية بسلب الكمية اولى من العكس وهو تعريف الكمية
بسلب الكيفية واما القيد الثالث وهو قوله غير مستقرة فالمراد من ذكرها الاحتراز عن الاعراض التي لا تكون
قارة مثل الزمان والحركة لكن فيها اشكال وهو ان القوم اتفقوا على ان جميع الاعراض المحسوسة بالحواس الخمس داخلة
في مقولة الكيف واذا كان كذلك يجب ان يكون الصوت من مقولة الكيف مع انه عرض غير قار الذات اما اولا
فالحس شاهد عليه واما ثانيا فلانه معلول للحركة والحركة غير قارة ومعلول غير القار يجب ان يكون غير قار
واما القيد الرابع وهو قوله لا نسبة فيها فالمراد جعل النسب خارجا من حد هذا التعريف والكلام عليه عين ما
ذكرناه في سلب الكمية اذا عرفت هذا فنقول السؤال قائم من وجهين الاول ان حاصل هذا التعريف يرجع الى
تعريف هذه المقولة بسلب سائر المقولات وذلك خطأ لانها متساوية في الدرجة في المعلومية والمجهولية فكان
تعريف بعضها بسلب الباقي خطأ بلى لو قلنا ان اظهر انواع الاعراض هو الكيف لصدقنا وحينئذ يكون تعريفه بسلب
الباقي تعريفا للاظهر بالاخفى وانه باطل السؤال الثاني انه يرجع حاصل هذا التعريف الى قيدين ثبوتيين
وقيدين سلبيين اما القيدان الثبوتيان فاحدهما كونه هيئة وعرضا والثاني كونه مستقرا وكل واحد منهما خارج
عن الماهية واما القيدان السلبيان فاحدهما سلب الكمية والثاني سلب النسبة ولا شك انهما خارجان عن
الماهية اذا ثبت هذا لزم القطع بان مقولة الكيف امر خارج عن الماهية واذا كان كذلك فكيف يعلم جنسا لما
تحته فهذا هو البحث عما ذكره الشيخ هاهنا في تعريف الكيف واما المقام الثاني وهو ذكر انواعه الاربعة فنقول
ان احد انواعه هو الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس الخمس فان كانت راسخة سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة
سميت انفعالات وثانيها الكيفيات المختصة بذوات الانفس فان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت
غير راسخة سميت حالة وثالثها القوة واللاقوة فالقوة كالصلابة واللاقوة كاللين ورابعها الكيفيات
المختصة بالكميات اذا عرفت هذا فقوله مثل البياض والصحة والقوة والشكل اشارة الى ذكر المثال لكل
واحد من تلك الانواع الاربعة فالبياض مثال الكيفيات المحسوسة والصحة مثال الكيفيات النفسانية
والقوة مثال للنوع المسمى بالقوة واللاقوة والشكل مثال للنوع المسمى بالكيفيات المختصة بالكميات ۝

قال الشيخ واما على الاضافة فكالابوة والبنوة التفسير قال رضي الله عنه هذه هي
المقولة الرابعة وهي مقولة الاضافة وذكر في مثالها الابوة والبنوة لانهما اضافتان محضتان ۝
قال الشيخ واما على الاين كالكون في السوق والبيت التفسير قال رضي الله عنه
الاين عبارة عن الحصول في المكان وهذا مفهوم ثابت وفيه مسائل المسألة الاولى قال صاحب البصائر
هذا اشد اشتباها بالمضاف من سائر المقولات وفي التحقيق ليس هو مجرد نسبة الى المكان بل هو امر وهيئة
يتم بالنسبة الى المكان واقول ظاهر هذا الكلام يشعر بان النسبة الى المكان توجب امرا آخر وذلك الامر هو الاين
وكان من حقه ان يشير الى ذلك الامر انه ما هو ويبين حقيقته ثم انه من البعيد ان يكون مجرد النسبة يوجب
امرا حقيقيا بل لو قلب الكلام وادعى اثبات صفة حقيقية توجب هذه النسبة لكان اولى ثم نقول لا شك ان
الجسم حاصل في الحيز ولا شك ان حصوله في الحيز نسبة مخصوصة بينه وبين الحيز وهذه النسبة مغايرة لذات
الجسم ثم اختلفوا في انه هل قام بالمحل معنى يوجب هذه النسبة فجمع من المتكلمين يثبتونه ويسمون ذلك المعنى
بالكون ويسمون تلك النسبة بالكائنية وزعموا ان الكون علة للكائنية وقوم آخرون ينكرون ذلك وقد طالت
الخصومات في هذا الموضع فاما ان يقال ان هذه النسبة توجب حصول معنى غير النسبة فهذا على خلاف العقل
ولم يقل به احد المسألة الثانية قالت الفلاسفة من الاين ما هو اول حقيقي وهو كون الشيء في مكانه
الحاضر به الذي لا يسعه فيه غيره ككون الماء في الكوز ومنه ما هو ثان غير حقيقي كما يقال فلان في البيت ومعلوم
ان جميع البيت لا يكون مشغولا به بحيث يماس ظاهر جسده جميع جوانب البيت وابعد منه الدار وابعد منه البلد بل
الاقليم بل المعمورة بل الارض بل العالم واقول لا شك ان النسبة المخصوصة انما حصلت لذات الجسم بالنسبة
الى الحيز الذي هو فيه فاما بالنسبة الى سائر الاحياز فغير حاصلة البتة المسألة الثالثة
قد عرفت ان الشيء انما يكون جنسا اذا كانت الامور المندرجة تحته مختلفة بالماهيات والحقائق فلاجل
هذا قالوا الكون في المكان الذي عند المحيط مضاد للكون في المكان الذي عند المركز لانهما معنيان لا يجتمعان
ويتعاقبان على الموضوع الواحد وبينهما غاية الخلاف واقول التحقيق ان حصول الجسم في كل حيز بعينه مخالف
بالماهية حصوله في الحيز الآخر لان ماهيات النسب متعلقة بالمنسوبات فاذا كانت المنسوبات متغايرة فالنسبة
مع هذا المنسوب يستحيل حصولها مع المنسوب الآخر وبالضد متى كان الامر كذلك كانت تلك النسب مختلفة
بالماهيات قال الشيخ واما على متى كالكون فيما مضى او فيما يستقبل اي في زمان بعينه التفسير

قال رضي الله عنه فيه مسائل **المسئلة الاولى** لقائل ان يقول لا يجوز ان يكون وجود كل شي متعلقا بمعنى
ويدل عليه وجهان الاول ان ذلك المعنى ان كان عدما محضا فهو المراد وان كان موجودا وجب ان يكون متعلقا بمعنى
آخر لا الى نهاية الثاني ان الحصول في الزمان لو كان زايدا على الذات لكان ذلك الزايد حاصلا في زمان فلذلك الزمان ايضا
ولزم التسلسل وهو محال ولما بطل ذلك علمنا انه محض عمل الوهم والخيال **المسئلة الثانية** الزمان ينقسم تارة الى
ما يجري مجرى التنويع وهو التقسيم الى الماضي والمستقبل والحاضر وتقسيمه الى الحاضر لان الحاضر آن والآن غير منقسم
والزمان ليس بعض الآن وغير متركب من الآنات وتارة اخرى الى ما يجري مجرى التقسيم بالعوارض كقولنا زمان
طلوع الشمس وزمان بعثة محمد عليه السلم فقوله كالكون فيما مضى او فيما يستقبل اشارة الى النوع الاول وقوله او في زمان
بعينه اشارة الى النوع الثاني **قال الشيخ** واما على الوضع فكالهيئة للكل من جهة اجزائه كالقيام والقعود
والركوع والسجود **التفسير** قال رضي الله عنه لفظ الشيخ في تعريف مقولة الوضع مضطرب في جميع كتبه
والذي حصلته في هذا الكتاب ان يقال لا شك ان بدن الانسان مركب من الاجزاء ولا شك ان لكل واحد من اجزائه
الى الجزء الآخر نسبة مخصوصة فلا ينبغي ان يقال الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة بعض تلك الاجزاء الى البعض
فان الانسان اذا قلب بأسه حتى صار رأسه موضوعا على الارض وبقي رجلاه في الهوا فان النسب التي كانت بين اجزائه
باقية والوضع قد تبدل بل الصحيح ان يقال ان لكل واحد من اجزاء بدنه الى الجزء الآخر نسبة ولكل واحد من تلك الاجزاء
الى الامور الخارجة عنها ايضا نسبة اخرى فاذا قلب الانسان حتى صار رأسه موضوعا على الارض ورجلاه في الهوا
لكن النسب الحاصلة بين كل واحد من تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها غير باقية فثبت ان الوضع الحاص تعتبر في
تحققه مجموع امرين احدهما ما بين تلك الاجزاء من النسب والثاني ما بين تلك الاجزاء والامور الخارجة عنها من النسب اذا
عرفت هذا فمقولة الوضع هيئة حاصلة للكل بسبب ما بين تلك الاجزاء من النسب وبسبب ما بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة
عنها من النسب وهو كهيئة القيام والقعود والركوع والسجود ولئن قال قائل ان يقول ليس هاهنا هيئة اخرى غير تلك النسب
المخصوصة وذكر لان النسب عارضة لكل واحد من الاجزاء اما هذه الهيئة المخصوصة المسماة بالوضع فانها عارضة
للجملة التي من آحادها الاجزاء فظهر الفرق **قال الشيخ** واما على الملك والجدة فكالتلبس والتسلح **التفسير**
قال رضي الله عنه اذا صار الشي محاطا بغيره فهو على وجهين احدهما ان يكون بحيث ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به
وهذا هو الملك والجدة كالتلبس والتسلح والثاني ان لا ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به وهو الاين ولما كان
هذان القسمان كالنوعين لشي واحد وهو كون الشي محاطا بغيره وذلك هو الاين فلهذا السبب يقول الشيخ في كتبه

انه عسر علي فهم هذه المقولة **قال الشيخ** واما على ان يفعل شي مثل ما يقال هو ذا يحرق هو ذا
يقطع **التفسير** قال رضي الله عنه السكين يقطع والنار تحرق ويراد به كونه موصوفا بالصفة
التي لاجلها يصلح لهذا التأثير وقد يراد به كونه موثرا في هذا الاثر ومقولة ان يفعل هو الثاني لا الاول ولما
كان قولنا السكين يقطع والنار تحرق مستعملا في الامرين اراد الشيخ ان يميز احدهما عن الآخر بقوله هو ذا
يحرق هو ذا يقطع ويريد به ان هذه المقولة عبارة عن هذا التأثير لا عن القوة التي هي المبدا الصالحة لهذا
التأثير واعلم ان من الناس من شرط في مقولة ان يفعل ان يكون التأثير تأثيرا مستبدل الحال متغير النفث كما في القطع
والتحريق وليس كذلك لانه لو كان تأثيرا باقيا مستمرا لكان في تأثير الله تعالى في وجود العالم فانه من باب مقولة ان يفعل
قال الشيخ واما على ان ينفعل مثل ما يقال هو ذا يحترق وهو ذا ينقطع **التفسير**
قال رضي الله عنه قد يقال اللحم ينقطع بمعنى ان له صلاحية ان ينقطع والقطن يحترق بمعنى ان له صلاحية ان
يحترق وقد يقال ايضا ينقطع ويحترق بمعنى كونه قابلا لهذه الآثار قبولا بالفعل ولاجل الفرق بين هذين الامرين
قال هو ذا ينقطع هو ذا يحترق وهاهنا آخر الكلام في قاطيغورياس **الفصل الثالث** باري ميرمنياس
قال الشيخ اللفظ الذي يقع على اشيا كثيرة اما ان يقع بمعنى واحد على السوا كوقوع الحيوان على
الانسان والفرس ويسمى متواطيا واما ان يقع بمعان متباينة كوقوع العين على الدينار والبصر ويسمى
اسما مشتركا واما ان يقع بمعنى واحد لا على السوا ويسمى مشككا كوقوع الموجود على الجوهر والعرض **التفسير**
قال رضي الله عنه التقسيم الصحيح ان يقال المنطوق به اما ان يكون لفظا واحدا او الفاظا كثيرة اما القسم الاول
فاما ان يفيد معنى واحدا او معاني مختلفة فان افاد معنى واحدا فذلك المعنى اما ان يكون معنى يمتنع كونه مشتركا
فيه بين كثيرين وهو اسم العلم او لا يمتنع كونه مشتركا فيه بين كثيرين وهذا اما ان يكون حصول ذلك المفهوم في تلك الصور
بالسوية او لا يكون والاول هو اللفظ المتواطي كوقوع لفظ الانسان على جميع الاشخاص الانسانية والثاني ما لا يكون بالسوية
وهو كوقوع لفظ الموجود على الجسم والعرض فان الجوهر اولى بالموجودية من العرض واما اذا كان اللفظ الواحد
يفيد معاني كثيرة فهذا هو اللفظ المشترك هذا كله اذا كان المنطوق به لفظا واحدا اما اذا كان الفاظا كثيرة
فمدلول كل واحد منها اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة والاول هو الالفاظ المترادفة والثاني هو الالفاظ
المتباينة فهذا هو التقسيم الصحيح في هذا الباب والشيخ ذكر من جملة الاقسام امورا ثلثة الالفاظ المتواطية
والالفاظ المشككة والالفاظ المشتركة وسببه ان يقال انما اقتصر على ذكر هذه الثلثة فقط لان المنطقيين

وهو المشكك

محتاجون الى معرفة الفرق بين الاسم المتواطي وبين الاسم المشترك فان اللفظ اذا كان متواطيا لكن
تحديد مسماه بحد واحد وان احكم عليه بحكم واحد كانت القضية واحدة وبه تتم معرفة النقيض والعكس وبه تتم امر
القياسات واذا كان اللفظ مشتركا اختلت هذه الامور فلما البحث عن الالفاظ المترادفة والمتباينة فانما
ينتفع به في صناعة اللغة وفي ابواب الفصاحة والترسل العلمي وقليل التعلق بها فلهذا السبب اقتصر الشيخ على ذكر
هذه الاقسام الثلثة واقول الاظهر ان الشيخ ذكر المتواطي اولا ثم ذكر عقيبه المشكك ثم ذكر المشترك وذلك لاجل
المجانسة بين المتواطي وبين المشكك اكثر فان مفهوم اللفظ اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا لحصول ذلك
المفهوم الواحد في المواضع الكثيرة ان كان بالسوية فهو المتواطي او لا بالسوية وهو المشكك فاذن المتواطي والمشكك
نوعان تحت جنس واحد وهو ان يكون مفهوم اللفظ واحدا واذا كان كذلك فالاغلب في الظن ان تقديم المشترك
على المشكك انما كان من تحريف الناسخ وان الشيخ ذكر المتواطي اولا ثم المشكك ثانيا ثم المشترك ثالثا ○
قال الشيخ الاسم لفظ مفرد يدل على معنى من غير دلالة على زمانه المحصل والكلمة وهي الفعل
لفظ مفرد يدل على معنى وعلى زمانه كقولنا مضى **المفسر** قال رضي الله عنه اللفظ المفرد اما ان يكون
مفهومه مستقلا بان يخبر به او لا يكون مثال الاول ان القايل اذا قال من هذا الرجل فاذا قيل زيد فانه يحصل
الفايدة واذا قيل ايش فعل فلان فقيل ضرب او قتل فانه يحصل الفايدة اما اذا قيل في او على فانه لا يحصل الفايدة
اذا عرفت هذا فنقول الذي لا يصح ان يخبر به على قسمين فانه اما ان يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين لذلك المعنى
وهو الفعل او لا يدل وهو الاسم والمذكور في هذا الكتاب هو الاسم والفعل فاما الحرف فغير مذكور ولعله وقع من
قلم الناسخ **قال الشيخ** القول لفظ مركب **المفسر** قال رضي الله عنه اعلم ان المركب يتنوع
انواعا وذلك لان الحاجة الى القول هي دلالة المخاطب على ما في نفس المخاطب والدلالة اما ان يراد لذاتها
او لشي اخر يتوقع ان يكون من جهة المخاطب والذي يراد لذاته هي الاخبار اما على وجهه او محرفا عنه الى صيغة
التمني والتعجب او غير ذلك مما هو في قوة الاخبار فانك اذا قلت ليتك تاتيني استشعر من هذا الكلام تمنيك لاتيانه
والذي يراد لشي يتوقع كونه من المخاطب فاما ان يكون ذلك دلالة او فعلا غير الدلالة فان اريد الدلالة فهو
المخاطبة استفهاما وان اريد عملا من الاعمال غير الدلالة فهو من المساوي التماس ومن الاعلى امر ونهي ومن
الادون دعاء ومسئلة هذا ما ذكره الشيخ في الشفا ولنا فيه بحث يستقصى ذكرناه في كتاب الهدى **قال الشيخ**
القول الجازم ما احتمل ان يصدق به او يكذب وهو القضية **المفسر** قال رضي الله عنه

هذا التعريف يقتضي تعريف الشي بنفسه وتعريف الشي بما لا يعرف الا به اما الاول فلان التصديق بالشي
والتكذيب به عبارة عن الاخبار عن كون ذلك الشي كذبا او صدقا فصار تقدير الكلام الجزم ما يمكن الاخبار عنه
بانه صدق او كذب واما الثاني فلان الصدق والكذب نوعان للخبر والنوع لا يمكن تعريفه الا بالجنس فالصدق والكذب
لا يمكن تعريفهما الا بالخبر فاذا عرفنا الخبر بهما لزم الدور وهو محال والمختار عندنا ان ماهية الخبر غنية عن التعريف
وذلك لان كل احد يحكم بانه موجود وليس بمعدوم حكما بالبديهة واذا كان تصور هذا الخبر الخاص بديهيا وجب
ان يكون تصور اصل الخبر بديهيا اولى **قال الشيخ** والقضية الحملية هي التي يحكم فيها بوجود شي هو المحمول لشي هو
الموضوع او بعدمه كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب والاول يسمى ايجابا والثاني سلبا **المفسر**
قال رضي الله عنه فيه مسايل **المسئلة الاولى** الحمل قسمان حمل مواطاة كقولنا المتحرك جسم والثاني
حمل اشتقاق كقولنا الجسم متحرك اما حمل المواطاة فليس معناه ان المحمول حكم بوجوده للموضوع فانا لا نقول الجسم
حصل للمتحرك وذلك لان المتحرك شي ما له الحركة وذلك الشي لم يحصل له الجسم بل هو عين الجسم فكان قوله القضية الحملية
هي التي يحكم فيها بوجود شي هو المحمول لشي هو الموضوع لا يصدق في هذا القسم من الحمل **المسئلة الثانية**
قوله الحملية هي التي يحكم فيها بوجود شي لشي اعم من قولنا هي التي يحكم فيها بوجود شي لشي اخر ولاجل هذا دقيقه
دخل تحت هذا التعريف الحكم بوجود الشي في نفسه والحكم بوجود شي لاخر له **المسئلة الثالثة** السلب رفع
الحمل ورفع الحمل لا يكون حملا بل السالبة انما سمي حملية لكونها شبيهة بالحمل لا لاجل حصول الحمل **المسئلة الرابعة**
القضية الشرطية هي التي يحكم فيها بتلو قضية يسمى تاليا لقضية اخرى تسمى مقدما او لا تلوها والاول هو الاتصال
والثاني هو السلب **المفسر** قال رضي الله عنه هاهنا سوالان الاول ان الحكم على الشي بالشي يعتمد
كون المحكوم عليه باقيا حال حصول ذلك الحكم وكون المحكوم به باقيا حال حصول الحكم فلو كان المحكوم عليه بكونه مقدما
والمحكوم عليه بكونه تاليا هو القضية من حيث انها قضية لوجب ان تكون القضية من حيث انها قضية باقية حال
ما جعلت مقدما وتاليا ومعلوم انه ليس كذلك اما اولا فلانهم نصوا في كتبهم على ان عند دخول حرف الشرط في
القضية فانها لا تبقى قضية وعند دخول حرف الجزاء على القضية الاخرى فانها ما بقيت قضية واما ثانيا فلان
من شرط كون القضية قضية كونها محتملة للتصديق والتكذيب ومعلوم ان المقدم وحصول دخول حرف الشرط
عليه والتالي وحصول دخول حرف الجزاء عليه لا يحتمل التصديق والتكذيب ثبت ان المحكوم عليه بكونه مستلزما
ليس هو القضية والمحكوم عليه بكونه لازما ليس هو القضية بل المراد من قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود

هو ان طلوع الشمس سبب لزوم وجود النهار واذا عبرنا عن القضية الشرطية بهذه العبارة صارت حملية ثبت
انه لا فرق بين القضية الحملية وبين القضية الشرطية الا في محض العبارة السؤال الثاني انا اذا
قلنا القضية الفلانية لازمة للقضية الفلانية الاخرى فهذه القضية حملية بالاتفاق مع انا حكمنا فيها
بلازمية قضية لاخرى فان قالوا هذا انما يلزم لو انه قال القضية الشرطية هي التي حكم فيها بلزوم قضية لاخرى
وهو لم يقل هذا بل قال هي التي حكم فيها بتلو قضية تسمى تاليا لقضية اخرى تسمى مقدما وكون الطرف مسمى بالمقدم
وكون الآخر مسمى بالتالي انما يكون اذا كان ذلك الملزوم وذلك الآخر جزئين للقضية الشرطية فنقول فحينئذ لا يمكن
تعريف كون المقدم مقدما وكون التالي تاليا الا بالشرطية فاذا عرفت الشرطية بهما لزم الدور وانه باطل ه
قال الشيخ والشرطية المنفصلة هي التي حكم فيها بتنافي قضيتين في العناد او سلبه كقولنا في مثال الاول
اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا ومثال الثاني ليس اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون
اثنين **المفسر** قال رضي الله عنه هذا الكلام معترض عليه من وجوه الاول انه ليس كل قضية
حكم فيها بتنافي قضيتين في العناد فهي منفصلة لانا اذا قلنا كون العدد زوجا ينافي كونه فردا فهذه قضية حملية
مع انا حكمنا فيها بالتنافي والتعاند وايضا اذا قلنا ليس البتة اذا كان العدد فردا فهو منقسم بمتساويين او قلنا
كلما كان العدد فردا فهو غير منقسم بمتساويين فقد حكمنا فيه بالتنافي مع انها ليست شرطية منفصلة بل متصلة
السؤال الثاني ان المنفصلة الحقيقية كقولنا هذا العدد اما ان يكون زوجا او فردا لا يكفي في كونها منفصلة
حقيقية حصول الحكم بوقوع التعاند بين اجزائها لانا اذا قلنا هذا الجسم اما ان يكون حجرا او شجرا فقد حكمنا فيه بوقوع
التعاند بين اجزائه مع انها ليست منفصلة حقيقية بل الشرط في كونها منفصلة حقيقية ان يكون اجزاؤها ممتنعة
الاجتماع ممتنعة الارتفاع فهذا الشرط لا بد من رعايته ليحصل الانفصال الحقيقي السؤال الثالث انه لا معنى
لقولنا اما ان يكون العدد زوجا واما ان يكون فردا الا ان الزوجية والفردية لا يجتمعان ولا يرتفعان واذا كان
كذلك فحينئذ يرجع حاصل هذه القضية الى انا وضعنا المجموع قضيتين حمليتين هذه العبارة المخصوصة فان كان التفاوت
ليس الا في هذا القدر فهو ضعيف لان التفاوت في العبارات المحضة غير ملتفت اليه وان كان في امر معقول حقيقي
فلا بد من الاشارة اليه والقوم ما ذكروا ذلك البتة **قال الشيخ** القضايا الحملية ثمانية
ثم اخذ يذكرها مع امثلتها **المفسر** قال رضي الله عنه موضوع القضية اما ان يكون شخصيا
او كليا وبتقدير كونه كليا فاما ان لا يتبين فيه كمية الحكم واما ان يتبين ان الحكم بانه في كل افراده واما ان يتبين

ان الحكم بانه في بعض افراده فهذه اربعة وكل واحد منها اما ان حكم عليه بالايجاب او بالسلب فالمجموع ثمانية
مثال الشخصية الموجبة قولنا زيد كاتب مثال الشخصية السالبة قولنا زيد ليس بكاتب مثال المهملة الموجبة
قولنا الانسان كاتب مثال المهملة السالبة قولنا الانسان ليس بكاتب مثال الكلية الموجبة قولنا كل انسان
كاتب مثال الكلية السالبة قولنا لا شيء من الانسان بكاتب مثال الجزئية الموجبة قولنا بعض الناس كاتب مثال
الجزئية السالبة قولنا ليس كل الناس كاتبا او قولنا بعض الناس ليس بكاتب او قولنا ليس بعض الناس بكاتب فهذا
هو الاشارة الى حصر القضايا الحملية في هذه الثمانية وههنا مسائل **المسئلة الاولى**
كل قضية موجبة فلها ثلثة اجزاء ذات الموضوع وذات المحمول والنسبة المخصوصة الحاصلة بينهما لكون احدهما
موضوعا للآخر وكون الآخر محمولا عليه والدليل عليه انا اذا قلنا السماء كرة فالمعقول من السماء امر والمعقول
من الكرة امر آخر والمعقول من كون السماء موصوفة بانها كرة امر ثالث بدليل انه يصح تعقل ماهية السماء وماهية
الكرة مع الذهول عن كون السماء موصوفة بانها كرة والمعلوم غاير لما ليس بمعلوم وايضا المثبت اذا اثبت ان
السماء كرة فاثباته يتوجه الى هذه النسبة والمبطل اذا ابطل ان السماء كرة فابطاله يتوجه الى هذه النسبة فثبت ان
هذه النسبة مفهوم ثالث مغاير لذات الموضوع ولذات المحمول فاذا قلنا الجسم له سواد فالجسم هو الموضوع والسواد
في الحقيقة هو المحمول وقولنا له هو الصيغة الدالة على هذه النسبة المخصوصة وقد حكي في كلام الشيخ ان السواد
ليس بمحمول بل المحمول هو الاسود وهذا عندي ضعيف لان ههنا ذاتا قائمة بالنفس وصفة قائمة بتلك الذات
وكون تلك الذات موصوفة بتلك الصفة فالحمل هو هذه الموصوفية واما الصفة فليست الا السواد والبياض
اذا عرفت هذا فنقول ان كان المراد من المحمول ما ذكرناه كانت النسبة خارجة عن المسمى فحينئذ يحتاج الى لفظة ثالثة
دالة على النسبة واما ان كان المراد من المحمول ما ذكره الشيخ كانت النسبة المخصوصة احد اجزاء المعنى المفهوم من المحمول
واذا كان الامر كذلك فحينئذ يمتنع افراد هذه النسبة بلفظة ثالثة زائدة فلا يصح ان يقال زيد هو كاتب لان لفظ
الكاتب دل بالتضمن على تلك النسبة فكان افرادها بلفظة اخرى تكريرا محضا **المسئلة الثانية**
انه ليس كل قضية ورد فيها لفظ السلب كانت سالبة بل نقول القضية اما ان تكون ثلاثية او ثنائية فان كانت
ثلاثية نظر فان كان حرف الربط مقدما على حرف السلب كانت القضية موجبة معدولة كقولنا زيد هو ليس بصير
وذلك لان الرابط الموجب جعل ذلك الموصوف موصوفا بذلك السلب واما ان كان حرف الربط متأخرا عن حرف
السلب كانت القضية سالبة كقولنا زيد ليس هو بصيرا لان حرف السلب رفع ذلك الربط وازاله فظهر

بما ذكرنا الفرق بين السالبة السيطة والموجبة المعدولة وهذا الفرق من المهمات لانا نقول ان الشرط
في انتاج الشكل الاول ان يكون صغراه موجبة ثم ان الانتاج يحصل مع الصغرى الموجبة المعدولة ولولا الفرق
بين الموجبة المعدولة وبين السالبة السيطة والا لم تم هذا الكلام ولما ان كانت الجهة شانها لم تتميز السالبة
السيطة عن الموجبة المعدولة الا بطرق اما بالبنية او بتخصيص بعض الالفاظ بالسلب والبعض الاخر بالعدول

المسئلة الرابعة المهملة في قوة الجزئية فاذا قلت الانسان ضاحك فهذا الكلام لا يصدق الا اذا كان
انسان واحد موصوفا بالضحك في وقت من الاوقات لان السلب العام الدائم ينافي كل الايجاب ولا يتوقف
صدقه على كون الكل موصوفا بذلك فلا جرم اخذوا الضروري وطرحوا ما الاصر زائد فيه وقالوا المهملة في قوة الجزئية

المسئلة الخامسة الموجبة الكلية كقولنا كل ج ب لها شرايط بحسب موضوعها وشرايط بحسب محمولها ولنذكر
الان الشرايط المعتبرة في جانب الموضوع وهي ستة الاول اذا قلنا كل ج ب فانا لا نعني به الجيم الكلي ولا
كل الجيمات من حيث انه كل بل المراد كل واحد واحد من الجيمات وقد سبق الفرق بين الكل وبين كل واحد
من هذه المفهومات في باب الكلي والجزئي الثاني اذا قلنا كل ج ب فلا نعني به الشي الذي حقيقته انه ج ولا نعني
به الشي الذي يكون موصوفا بانه ج بل نعني به الشي الذي يصدق عليه انه ج سوا كانت حقيقته انه ج او كان شيا
موصوفا بانه ج واعلم انا اذا قلنا المراد من قولنا كل ج اي كل ما كان موصوفا بانه ج لزمنا التسلسل وذلك لانا
اذا اسمينا ذلك الشي الموصوف بالجيمية باسم وليكن هو د فاذا قلنا كل د فقد عنينا به ايضا ما يكون موصوفا بانه د
ولكلام فيه كما تقدم فيلزم ان يكون كل شي موصوفا بشي اخر لا الى نهاية وذلك محال واما اذا قلنا المراد من قولنا
كل ج اي كل ما حقيقته وماهيته انه ج لزمنا ان لا يصدق القياس المنتج البتة لانا اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا
فقولنا في الكبرى وكل ب ا وجب ان يكون معناه وكل ما كان موصوفا بانه ب فانه محكوم عليه بانه ا حتى يندرج
الاصغر تحت هذا الحكم اذ لو لم يكن المراد ذلك بل كان المراد ان ما يكون نفسه ب محكوم عليه بانه ا فلم يلزم اندراج
الاصغر في هذا الحكم فلم يلزم ثبوت الاكبر للاصغر فاما اذا قلنا المراد من قولنا كل ج هو انه كل شي صدق عليه انه
ج سوا كانت حقيقته انه ج او كان امرا موصوفا بانه ج فعلى هذا التفسير يزول كل الاشكال الامر الثالث
اذا قلنا كل ج فلا نعني به كل ما يكون ج دايما او وقتا ما او بحسب شرط ما وذلك لان الذي صدق عليه انه ج
اعم من الذي صدق عليه انه ج دايما او لا دايما او بحسب وقت او بحسب شرط هذا هو المذكور في الكتب ولقايل
ان يقول انا اذا اخذنا الوصف الذي جعل الموضوع معه موضوعا على سبيل الاطلاق العام وجب ان نحذ على

هذا الوجه الآن ذلك غير واجب فان لنا ان نقول كل ما كان موصوفا بالوصف العنواني على سبيل الضرورة
فهو كذا وكل ما كان موصوفا بالوصف العنواني بدوام خال عن الضرورة فهو كذا وكل ما كان موصوفا بالوصف العنواني
مع شرط اللادوام فهو كذا وبالجملة فجميع الجهات التي نعتبرها في كيفية ثبوت المحمول للموضوع يمكن ايضا اعتبارها
في الوصف الذي جعل الموضوع معه موضوعا واذا اعتبرنا هذه الجهات في وصف الموضوع وفي اثبات المحمول
له ثم ركبنا البعض مع البعض كثرت القضايا كثرة عظيمة الرابع لو اذا قلنا كل ج فلا نعني به ما يكون
موصوفا بانه ج في الخارج اذ لو كان المراد ذلك لكنا اذا قدرنا موت الافراس بالكلية حتى لم يبق فرس اصلا فحينئذ
وجب ان يكذب قولنا كل فرس حيوان قالوا بل المراد من قولنا كل ج ما يكون ج بحسب الفرض العقلي واقول هذا الكلام
يحتاج الى مزيد تفسير وتلخيص وتحقيقه انه قد يراد بالجيم ما يكون جيما في الاعيان وقد يراد به الامر الذي لو وجد
في الاعيان لكان ج فان عنينا بقولنا كل ج المفهوم الاول فعند موت الافراس بالكلية لا يصدق ان كل فرس
حيوان اما لو عنينا المعنى الثاني صدق قولنا كل فرس حيوان سوا حصل الفرس في الوجود الخارجي او لم يحصل الخامس
زعم الشيخ ابو نصر الفارابي ان قولنا كل ج ب اي كل ما لا يمتنع ان يكون ج وانما اختار هذا التفسير حتى يصير القياس
المركب من المقدمتين الممكنتين قياسا مستجاسا فيه قولنا كل ج يمكن ان يكون ب ثم قلنا وكل ب يمكن ان يكون ا
فهذا ينتج انتاجا بينا ان كل ج يمكن ان يكون ا لان الصغرى دلت على ان الاصغر ممكن الاتصاف بالاوسط
ثم اذا قلنا وكل الاوسط فانه يمكن ان يكون موصوفا بالاكبر وعنينا به كل ما يمكن ان يكون موصوفا بالاوسط فحينئذ
يدخل الاصغر تحت الاوسط دخولا بينا ويكون القياس كاملا واما الشيخ ابو علي فانه قال انا اذا قلنا كل ج
فالشرط فيه ان يكون ج بالفعل ولو في وقت واحد فان لم يكن كذلك فانه لا يصدق عليه انه ج واما القياس المؤلف
من مقدمتين ممكنتين فانه ان لم يمكن بيانه بالطريق الذي ذكره الشيخ ابو نصر فانه يبين بطريق اخر السادس
اذا قلنا كل ج فيحتمل ان يكون المراد كل ما يصدق عليه انه ج حال حكمنا عليه بانه ج ويحتمل ان
يكون المراد من كونه ج سوا كان ج حال هذا الحكم او قبله او بعده والفرق بين الوجهين ان على التقدير الاول
لا يصح ان يقال كل نايم مستيقظ وعلى التقدير الثاني يصح ذلك فهذه جملة الكلام في شرايط الموضوع

المسئلة الخامسة في بيان الاحوال المعتبرة في جانب المحمول اعلم ان ثبوت المحمول للموضوع
اما ان يكون على سبيل الوجوب او على سبيل الامتناع او على سبيل الامكان وهو ان لا يكون واجب الثبوت لذلك
الموضوع ولا واجب العدم له فالاول هو الواجب والثاني هو الممتنع والثالث هو الممكن ثم ان الممكن بحسب الذات

قد يكون دائم الثبوت وقد يكون اكثري الثبوت وقد يكون متساوي الثبوت وقد يكون اقلي الثبوت وقد يكون دائم العدم

المسألة السادسة المنطقيون سموا الوجوب والامتناع والامكان الجهات وتحقيق الكلام فيه ان هذه المفهومات الثلثه ليست ماهيات مستقلة بانفسها قائمة بذواتها فانا نعقل موجودًا يكون في نفسه سوادًا او بياضا او متحركا او ساكنا لكن لا نعقل موجودًا يكون في نفسه مجرد انه وجوب او امتناع او امكان والعلم بذلك ضروري اذا عرفت هذا فنقول انا اذا اسندنا امرًا الى امر بالنفي او الاثبات فاحد الامرين هو الموضوع والذي هو المحمول وذلك الاسناد هو الارتباط ثم ان ذلك الارتباط لا بد ان يكون اما على سبيل الوجوب او الامتناع او الامكان فهذه المفهومات الثلث صفات لذلك الارتباط وكيفية من كيفياته ونعت من نعوته وهذا هو المراد من قولنا ان هذه المعاني جهات القضايا

المسألة السابعة ضرورة الايجاب وضرورة السلب يشتركان في مسمى الضرورة فالاحكام المذكورة للضرورة تكون حاصلة في كل واحد من القسمين فنقول لكل شي ضروريتان احدهما المتقدمة بالرتبة على الوجود والثانية المتاخرة بالرتبة عن الوجود اما القسم الاول فنقول كل محمول حصل لموضوع فان ذلك الحصول لا بد ان يكون مسبوقًا بالضرورة لانه ثبت في الحكمة ان الشي ما لم يجب لم يوجد فنقول المقتضي لتلك الضرورة اما ذات الموضوع او صفة من صفاته القايمة به او وقت من اوقات وجوده او قسم رابع مغاير لهذه الاقسام الثلثه اما القسم الاول وهو ان يكون ذات الموضوع علة لكون ذلك المحمول ضروري الثبوت له فهذه هي الضرورة الحقيقية الذاتية ويجب ان تعلم ان كل ما كان ضروريا بهذا التفسير فانه يكون دائما ولا ينعكس ثم نقول تلك الذات ان كانت واجبة الوجود لذاتها كان المحمول ايضا كذلك كقولنا الله تعالى حي وان لم يكن واجبة الوجود لذاتها كان ذلك المحمول واجب الثبوت في جميع زمان وجوده كقولنا الجسم يجب ان يكون حاصلًا في الحيز واما القسم الثاني وهو ان يكون المقتضي لتلك الضرورة صفة قائمة بذات ذلك الموضوع فههنا يجب ان يكون هذه الصفه واجبة الثبوت لتلك الذات او لا يكون فان كان الاول كان المحمول واجب الثبوت لتلك الذات لان المحمول واجب الثبوت لتلك الصفه دائما وتلك الصفه واجبة الثبوت لتلك الذات دائما والضروري للضروري للشي يجب ان يكون ضروريا للشي وان كان الثاني وهو ان لا يكون تلك الصفه ضرورية الثبوت لتلك الذات فههنا لا نعرف ان ذلك المحمول ضروري الثبوت لتلك الذات ام لا وذلك لانا اذا حكمنا ان تلك الصفه مستلزمة لذلك المحمول كان التقدير ان يقال كلما حصلت هذه الصفه لهذه الذات فانه يجب حصول المحمول الفلاني لهذه الذات فاذا قلنا ان تلك الصفه حصلت لهذه الذات فهل ينتج ان ذلك المحمول حاصل لتلك الذات لان استثنا عين المقدم ينتج عين التالي اما اذا قلنا هذه الصفه ما حصلت لهذه الذات لم ينتج شيا لان استثنا نقيض المقدم لا ينتج شيا بلى لو زدنا في هذه القضية شرطًا اخر وقلنا كلما كانت الذات

موصوفه بالصفه الفلانيه فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلاني وكلما زالت هذه الصفه عن تلك الذات فانه لا يبقى وجوب حصول ذلك المحمول لتلك الذات ففي هذه الصورة اذا زالت الصفه وجب الحكم بزوال ضرورة ذلك المحمول اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا كلما كانت الذات موصوفة بالصفه الفلانية فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلاني واقتصرنا على هذا القدر فهذه القضية نسميها بالمشروطة العامة اما اذا قلنا كلما كانت الذات موصوفه بالصفه الفلانيه فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلاني لا دايما بل ما دامت الصفه تكون موجودة له فهذه القضية نسميها بالمشروطة الخاصة واما القسم الثالث وهو ان يكون المقتضي لضرورة ثبوت المحمول للموضوع هو وقت من اوقات دوام ذات الموضوع فذلك الوقت ان كان معينا كقولنا بالضرورة القمر منخسف في وقت معين وان كان غير معين كقولنا بالضرورة الانسان متنفس واما الرابع وهو ان لا يحصل الضرورة لا بحسب الذات ولا بحسب الوصف ولا في شي من الاوقات فهذا المحمول لا يكون ضروريا اصلا الا بحسب سبب منفصل عن الذات ومثل هذا لا نسميه ضروريا ولكنه في الحقيقة غير خال عن الضرورة لما ثبت في الحكمة ان الشي يجب اولا ثم يوجد ثانيا فهذا الشي لما وجد علمنا انه كان قد وجب اولا عن سبب من خارج فهذا كله في بيان اقسام الضرورة السابقة على الوجود واما الضرورة اللاحقة للمحمول المترتبه عليه فهذا هو الذي يسمى ضروريا بحسب المحمول وتحقيق القول فيه ان يقال الشي اما ان يكون موجودًا او معدومًا فان كان موجودًا فوجوده ينافي عدمه لان الشي الواحد في الحال الواحد لا يكون موجودًا ومعدومًا معًا واذا كان وجوده منافيا لعدمه كان ايضا منافيا لامكان عدمه ومنافاة امكان العدم هو ضرورة الوجود فثبت ان كونه موجودًا يقتضي ان يكون واجب الوجود وان كان معدومًا فعدمه ينافي وجوده فوجب ان ينافي امكان وجوده فيقتضي وجوب عدمه فثبت ان كونه معدومًا يقتضي ان يكون واجب العدم فظهر بهذا صدق قولنا زيد بالضرورة يمشي ما دام يمشي هذا تحقيق الكلام فيه ومن البله المغفلين من قال قول القايل زيد بالضرورة يمشي ما دام يمشي من باب ايضاح الواضحات ومثل هذا لا يليق ذكره بالعقلا وابدع منه الكتب وزعم ان هذا يجري مجرى العبث العظيم واعلم انه ليس المقصود من ذكر هذا المعنى تعريف ان الماشي كذا بل المقصود منه شي اخر وهو انه قد يقع الاشتباه في ان شيا معينا انه هل هو ضروري الثبوت ام لا فبعضهم يثبت كونه ضروري الثبوت بحسب الضرورة السابقة واخر يثبت كونه ضروري الثبوت بحسب الضرورة اللاحقة ويشتد الخصام ويقوى النزاع فاما من كان عارفا بالفرق بين هذين النوعين من الضرورة فانه لا يشتبه عليه ذلك مثاله انا اذا قلنا ان العالم ممكن الوجود لذاته فربما قال السايل هذا محال لان العالم ان كان موجودًا فهو حال وجوده يكون واجب الوجود وواجب الوجود لا يكون ممكن الوجود

وان كان معدوماً فهو حال عدمه يكون ممتنع الوجود وممتنع الوجود لا يكون ممكن الوجود واذا كان لا حال
له سوى الوجود والعدم وثبت ان كل واحد منهما ينافي كونه ممكنا ثبت ان القول بالامكان محال فيجب بان
الذي ادعيناه من الوجوب السابق في الوجود والذي ادعيتموه اثبات الوجوب المتاخر عن الوجود المترتب
عليه ولا منافاة بين البابين ولولا حصول العلم بالفرق بين الوجوب السابق والوجوب اللاحق والا لما امكن دفع
هذه العقدة **المسألة الثامنة** الامكان قد يعنى به سلب الضرورة عن احد الطرفين فان سلبنا الضرورة
عن طرف الوجود عبرنا عنه بقولنا يمكن ان يكون بمعنى انه لا يمتنع وجوده وحينئذ يدخل فيه الواجب لذاته وان
سلبنا الضرورة عن طرف العدم عبرنا عنه بقولنا يمكن ان لا يكون بمعنى انه لا يمتنع عدمه وحينئذ يدخل فيه
الممتنع لذاته وههنا دقيقة وهي انه لا يلزم من صدق قولنا يمكن ان يكون بهذا التفسير صدق قولنا لا يمكن
ان يكون بهذا التفسير وذلك ظاهر عند التأمل وهذا المعنى هو المسمى بالامكان العام وقد يعنى به سلب الضرورة
عن الطرفين معاً بحسب الذات فيكون معنى قولنا يمكن ان يكون وان لا يكون هو انه لا ضرورة فيه بحسب الذات
لا في الوجود ولا في العدم ولكن يدخل فيه الضرورة بحسب الوصف وبحسب الوقت وهذا المعنى هو المسمى
بالامكان الخاص وقد يعنى به سلب الضرورة بحسب الذات وبحسب الوصف وبحسب الوقت وهذا هو المسمى بالممكن
الاخص واعلم ان من وقف على هذه المفهومات الثلثة علم بالضرورة ان هذا الثالث اخص من الثاني وان الثاني
اخص من الاول واعلم ان قوما عظيما لم يعرفوا الفرق بين الضرورة السابقة والضرورة اللاحقة ثم انهم علموا
ان الشيء اذا كان موجوداً فهو حال وجوده يكون واجب الوجود وما يكون واجبا لا يكون ممكنا وان كان معدوما
فهو حال عدمه يكون واجب العدم وما يكون واجب العدم لا يكون ممكن الوجود فعند هذا قالوا الشيء بالنسبة الى
الزمان الحاضر يمتنع ان يكون ممكن الوجود او ممكن العدم بل هذا الامكان انما يحصل بالنسبة الى الزمان المستقبل
مثل ان يقال هذا الشخص الذي هو الآن حي يمكن ان يبقى في الزمان الثاني حيا ويمكن ان لا يبقى حيا وسموا
هذا بالامكان الاستقبالي وزعموا ان الامكان لا يعقل ولا يستقر الا على هذا الوجه واما الحكماء فقد زعموا
ان الامكان الحالي معقول والشبهة المذكورة انما توجهت بسبب الجهل بالفرق بين الضرورة المتقدمة على
الحصول وبين الضرورة المتاخرة عن الحصول واما الامكان بهذا الوجه فهو ايضا اعتبار صحيح ومن العقلاء
من قال الامكان لا يعقل الا على الوجه الاول فاما على هذا الوجه الثاني فباطل لان قولنا ان هذا الشيء
يمكن ان يتغير في الزمان المستقبل اما ان يكون المراد منه انه في الحال الحاضر يمكن ان يتغير في الزمان

المستقبل او المراد منه انه اذا جاء ذلك الزمان المستقبل وحضر فانه عند ذلك الحضور يمكن ان يتغير
فان كان المراد هو الاول فهو محال لان وقوع التغير في الزمان المستقبل مشروط بحصول المستقبل وحصول
المستقبل في الحال محال فيكون التغير الواقع في المستقبل ممتنع الحصول في الحال واذا كان ذلك ممتنعا لم يكن
ممكنا لان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد لا يكون ممكنا وممتنعا معا وان كان المراد هو الثاني فهو باطل لان المستقبل
اذا حضر صار حالاً فلو امتنع حصول الامكان بالنسبة الى الحال امتنع حصوله في المستقبل بعد صيرورته حاضراً
حالاً هذا تمام الكلام في هذا الموضع **المسألة التاسعة** اعلم ان الضرورة والامكان قد يراد بهما اعتبار
حال الشيء في نفسه وقد يراد بهما اعتبار حال الشيء في الذهن اما الاول فهو ان يكون ذلك المحمول الى ذلك الموضوع
واجب الثبوت في نفسه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العقول والافهام واما الثاني فهو ان يكون المعتبر هو
كيفية حكم العقل بذلك فان حكم حكما جزما فذاك هو الضروري بحسب الذهن وان توقف ولم يجزم بالحكم
فذاك هو الممكن بحسب الذهن والفرق بين الامرين ان كون العالم قديما اما ان يكون ممتنعا في نفس الامر
او يكون واجبا في نفس الامر فاما ان يكون جائزا في نفس الامر فذلك باطل لان كون الشيء مستقلا من القدم الى
الحدوث ومن الحدوث الى القدم امر ممتنع في نفسه فثبت ان اتصاف العالم بالقدم ليس على سبيل الامكان
في نفس الامر البتة واما في الذهن فالامكان قائم لانه قبل قيام الدليل على احد الطرفين يكون كل واحد منهما
مجوزا فهذا التجويز والامكان بحسب الذهن قائم فثبت ان الجواز والامكان بحسب الامر في نفسه غير حاصل
وثبت ان الجواز والامكان بحسب الذهن والعقل حاصل فوجب القطع بان الامكان في نفس الامر مغاير
للامكان الذهني وان حاصل الامر في الجواز الذهني هو الشك والتوقف في الحكم واما الجواز بحسب الامر فهو
جزم الذهن بانه غير ممتنع في نفسه اصلا ومثاله ما ذكرنا ان الشيء قد يكون واجب الثبوت في نفسه وان كان
ممكنا بحسب الذهن واما عكسه وهو ان يكون الشيء ممكنا في نفسه وان كان واجب الثبوت في الذهن فهذا ايضا
كثير الوجود وذلك ايضا يدل على الفرق المذكور **المسألة العاشرة** في اعتبار حال القضايا
بحسب نسبة محمولاتها الى موضوعاتها اعلم انا قبل الخوض في المقصود نقدم مقدمة وهي
ان القضية لا تكون قضية الا اذا نسب محمولها الى موضوعها اما بالايجاب او بالسلب فهذا القدر لا بد منه
لتصير القضية قضية فاما بيان كيفية ذلك الثبوت والسلب اعني بيان ان ذلك الثبوت ضروري او ممكن
او دائم او موقت فذاك مما لا حاجة في كون القضية قضية الى ذكرها المقدمة الثانية انك قد عرفت

بلغ

ان كل ضروري دايم لكن ليس كل دايم ضروري فانه قد يكون دايما لا لاجل وجوب سبب منفصل وعلى هذا التقدير
يكون الضروري اخص من الدايم ويكون اللادايم اخص من اللاضروري لما ثبت ان نقيض الاخص اعم من نقيض
الاعم واذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول اذا حكمنا بكون موضوع متصفا بمحمول فاما ان لا نذكر بعد كيفية ذلك
الاتصاف او نذكر فان كان الاول فهذه القضية هي المسماة بالمطلقة العامة فان الثابت بالضرورة والثابت
لا بالضرورة والثابت دائما والثابت لا دايما متشاركة في اصل الثبوت فالحكم باصل الثبوت لا يكون فيه دلالة
على شيء من هذه القيود المخصوصة فيكون ذلك مطلقا عاما واما ان ذكرنا في القضية كيفية ذلك الثبوت فتلك الكيفية
اما الضرورة او اللاضرورة او الامكان او الدوام او اللادوام او ما تركب من بعض هذه الاقسام مع بعض اما
بيان ان تلك الكيفية هي الضرورة فان ذكرنا ان ثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع ضرورة حاصلة بسبب ذات
الموضوع فهذه القضية هي المسماة بالضرورة المطلقة وان ذكرنا ان هذا المحمول ضروري الثبوت بحسب الوصف
العنواني للموضوع فهي التي سميناها بالمشروطة العامة وان ذكرنا ان هذا المحمول ضروري الثبوت بحسب الوصف
العنواني وغير ضروري الثبوت بحسب الذات فهي التي سميناها بالمشروطة الخاصة وان ذكرنا ان هذا المحمول
ضروري الثبوت بحسب وقت معين فهو الوقتي وان ذكرنا انه ضروري بحسب وقت غير معين فهي المنتشرة واما
بيان ان تلك الكيفية هي الدوام فان ذكرنا ان المحمول دايم بدوام ذات الموضوع فهذه القضية هي الدايمة
وان ذكرنا ان المحمول دايم بدوام الوصف العنواني لذات الموضوع فهذه القضية هي العرفية العامة وقد تسمى
ايضا بالمطلقة المنعكسة بسبب ان السالبة الكلية اذا كانت مطلقة عامة لم تنعكس فاما اذا كانت من هذا الباب
فانها تنعكس وان ذكرنا ان المحمول يدوم بدوام الوصف العنواني ولا يدوم بدوام ذات الموضوع فهي العرفية
الخاصة واما بيان ان تلك الكيفية هي الامكان فهو اما الامكان العام او الخاص او الاخص او الاستقبالي واما
بيان ان تلك الكيفية هي الحصول بشرط اللاضرورة فهو ان يقال هذا الموضوع موصوف بهذا المحمول بشرط ان
لا يكون ضروري الثبوت له وعلى هذا التقدير فانه يدخل فيه غير الدايم والدايم الخالي عن الضرورة ونحن
سمينا هذه القضية بالوجودية اللاضرورية واما بيان ان تلك الكيفية هي الحصول بشرط اللادوام
فهو ان يقال هذا الموضوع موصوف بالمحمول بشرط ان لا يكون دايم الثبوت له ونحن سميناها هذه القضية
بالوجودية اللادايمة ولا شك انها اخص من الوجودية اللاضرورية فمجموع القضايا المذكورة هي هذه
الضرورية المشروطة العامة المشروطة الخاصة الوقتية المنتشرة الدايمة العرفية

العامة العرفية الخاصة الوجودية اللاضرورية الوجودية اللادايمة الممكن العام الممكن الخاص الممكن
الاخص الممكن الاستقبالي المطلقة العامة **المسئلة الحادية عشر** في بحث اخر يتعلق بالقضية
الممكنة اعلم انا اذا قلنا ج يمكن ان يكون ب فالجيم هو الموضوع ثم ... هذا الخبر بالخيار ان شئنا جعلنا
المحمول هو قولنا يمكن ان يكون ب وان شئنا جعلنا المحمول هو الباء وجعلنا الامكان جهة لذلك الحمل فاما على
التقدير الاول فهذه القضية تكون في الحقيقة مطلقة عامة وذلك لانا حملنا هذا الامكان على هذا الموضوع
ولم نبين ان حمل هذا الامكان على ذلك الموضوع اهو بالامكان ام بالوجوب وليس لقايل ان يقول انا نعلم
ان ثبوت الامكان للممكن لا يكون الا بالضرورة وذلك لان العبرة في كون القضية مطلقة او موجهة بان
يكون مذكورا في اللفظ او غير مذكور اذ لو كفى في كونها موجهة حصول تلك الكيفية في نفس الامر لكان كل قضية
موجهة ولم يكن شيء منها مطلقا عاما واما على التقدير الثاني فان القضية الممكنة تصير وجودية لا ضرورية وذلك
لانا ما حكمنا بان هذا الامكان جهة الحمل الا انه نفس المحمول وجب وجود شيء اخر يكون هو المحمول فيصير تقدير قولك ج
يمكن ان يكون ب هو ان الجيم موصوف بالباء اتصافا مع نعت الامكان ولا معنى للوجودي اللاضروري الا ذلك
فثبت ان على هذا التقدير لا يبقى للقضية الممكنة مفهوم متميز عن ساير القضايا **المسئلة الثانية عشر**
في بحث يتعلق بالوجوب والامكان اعلم انا اذا قلنا بالضرورة كل ج ب او قلنا بالامكان كل ج ب فهذا
يحتمل وجهين احدهما ان يكون الجهة جهة لكيفية ثبوت ذلك المحمول لكل واحد من احاد ذلك الموضوع والثاني
ان يكون الجهة جهة لكيفية ثبوت ذلك المحمول لكل تلك الاحاد من حيث انه كل والفرق بين البابين ظاهر
وتقريره من وجهين الاول ان الكل بما هو كل مغاير لكل واحد واحد واذا كان كذلك لم يكن الحكم على احدهما عين
الحكم على الاخر اقصى ما في الباب انه يلزم من صدق الحكم على احدهما صدق الحكم على الاخر الا ان هذا القدر
لا يمنع من وقوع التغاير في الحكم الثاني وهو ان العلم الضروري حاصل بانه لا يمتنع في كل واحد واحد من الناس
الموجودين ان يأكلوا وقت المغرب الجزء من الخبز فاما ان الكل من حيث انه كل هل يمكن ذلك فيه ام لا فهو محل الشك
والمعلوم مغاير للمشكوك لا محالة **المسئلة الثالثة عشر** اعلم انه فرق بين قولنا بالامكان ليس وبين قولنا
ليس بالامكان فان الاول يفيد السلب مع تجويز الامكان والثاني يفيد رفع الامكان وكذلك فرق بين قولنا
بالوجوب ليس وبين قولنا ليس بالوجوب فان الاول يفيد السلب مع حصول قيد الوجوب والثاني يفيد رفع الوجوب
وهذا الفرق امر ظاهر جلي والشيخ ذكره في اكثر كتبه وبالغ في التحذير عن اهماله ولقد رايت في كتاب الملخص

ان بهمنيار طلب منه دليلاً على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فكتب اليه ان الشي الواحد لو صدر عنه
آ و ب لكن آ ليس ب فيلزم ان يقال صدر عنه ب ولم يصدر عنه ب وذلك متناقض فقلت هذا ليس بشي
لانه ان كان الالزام ان الذي صدر عنه شي فقد صدر عنه ايضا ما ليس ذلك الشي فهو الحق لكن لم قلتم انه باطل
فانه ليس النزاع الا فيه وان كان الالزام هو ان الذي صدر عنه شي لم يصدر عنه ذلك الشي فلم قلتم ان ذلك لازم
والدليل عليه انه لا يلزم من صدق قولنا بالامكان ليس صدق قولنا ليس بالامكان ولا من صدق قولنا بالوجود
ليس صدق قولنا ليس بالوجود فكذلك لا يلزم من صدق قولنا صدر عنه كذا صدق قولنا لم يصدر عنه كذا

المسئلة الرابعة عشر قال قوم القضية لا تصدق كلية الايجاب الا اذا صدقت دايمة الايجاب
والا فيصدق السلب في بعض الازمنة لبعض الافراد فحينئذ لكن صدق السلب الجزئي ينافي الايجاب الكلي
بدليل ان من ذكر ايجابا كليا واراد ان يكذب به فانه يذكر السلب الجزئي فثبت ان القضية لا تصدق كلية
الا اذا صدقت دايمة وقال الاكثرون انا اذا قلنا كل ج ب فمعناه انه لا فرد يصدق عليه اسم الموضوع الا ويثبت
له ذلك المحمول ثبوتا غير متعين انه من باب الدوام او اللادوام او الوجوب او اللاوجوب او الامكان واذا كان الامر كذلك
ثبت ان كلية القضية لا توجب الدوام واعلم ان هذا البحث لفظي والقول الثاني اقرب

المسئلة الخامسة عشر اتفقوا على ان الدوام في الجزئيات يحصل بدون الضرورة واما في الكليات فالمشهور ان الدوام فيها لا يحصل
الا مع الضرورة وعندي ان ذلك غير لازم والدليل عليه ان جميع افراد النوع الواحد يجب ان يكون حكمها حكما واحدا
واذا ثبت انه يحصل في بعض الافراد حصول الدوام الخالي عن الضرورة جاز في حق جميع الافراد ه

المسئلة السادسة عشر الحق عندي ان القضية لا يمكن الحكم بها على سبيل الكلية الا اذا كانت ضرورية
والدليل عليه ان قولنا كل ج ب لا نعني به كل ما دخل في الوجود من آحاد الجيمات حتى يكون الحس وافيا باثبات هذه
الكلية بل نعني به كلما اذا وجد فانه يصدق عليه عند وجوده انه ج فلو لم يكن ذلك الحكم ضروريا فكيف نعلم انه
ابدا يكون كذلك فثبت ان الحكم الجزم الكلي لا يمكن الا اذا كان ضروريا فان قالوا انا نقول كل كوكب شارق
وغارب مع ان هذا الحكم فيه ليس بضروري قلنا بل هو ضروري بحسب وقت ما فاما الذي يعتقد انه غير
ضروري فانه لا يمكنهم ان يحكموا هذا الحكم الكلي على سبيل الجزم المسئلة السابعة عشر المشهور ان اعم
القضايا هو الممكن العام واخص منه المطلقة العامة ولي فيه اشكال وذكر لان القضية الممكنة العامة لما كان
الامكان محمولا فيها ولما ان يكون الامكان جهة للحمل فان كان الامكان محمولا فيها فهذه القضية مطلقة
عامة

نسبنا
لانا نسبنا محمولها الى موضوعها وما بينا كيفية ذلك الانتساب ولا معنى للمطلق العام الا ذلك واما ان كان الامكان
جهة للحمل فلا بد وان يكون المحمول هو ثبوت ذلك الشي له اذا قلنا بالامكان العام كل ج ب فاذا لم يكن هذا الامكان
محمولا كان المحمول هو نفس الباء فيصير معناه ان الباءات للجيم بشرط ان لا يكون ممتنع الثبوت له وهذا الشرط كالهذيان
لان كل ما كان ثابتا للشي لم يكن ممتنع الثبوت له فكان اعتبار هذا الشرط عبثا المسئلة الرابعة عشر
المفهوم من قولنا بالامكان العام ان يكون سلبا او ثبوتا قال بل ان نقول انه سلب محض لانه محمول على الامكان
الخاص والامكان الخاص سلب فيجب انه محمول على العدم والمحمول على العدم عدم فيجب ان الامكان العام مفهوم عدمي
اما قولنا الامكان العام محمول على الامكان الخاص فظاهر واما قولنا الامكان الخاص عدمي فلانه لو كان امرا
ثابتا لكان ممكنا لانه فكان امكانه زايدا عليه ولزم التسلسل واما قولنا المحمول على العدم عدم فهو ايضا ظاهر
لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم ولقايل ان يقول المفهوم من قولنا يمكن ان يكون بالامكان العام هو لانه لا يمتنع وجوده
فهو عبارة عن سلب الامتناع والامتناع عدم محض وسلب العدم ثبوت فالامكان العام مفهوم ثبوتي ثم نقول يستقيم ان
يكون ثبوتيا لكنه ليس جنسا للوجوب بالذات وللامكان الخاص اذ لو كان جنسا لكان امتياز الوجوب بالذات
عن الامكان الخاص بفصل وكل ما يكون كذلك فهو مركب وكل مركب ممكن لذاته فيلزم ان يكون الوجوب بالذات ممكنا
بالذات هذا خلف المسئلة الخامسة عشر [التاسعة] اعلم انا قد استقصينا الكلام في الكلي الموجب فلنذكر الآن شيا
من احكام الكلي السالب فنقول قد تذكر انا اذا قلنا كل ج ب فمعناه اثبات هذا المحمول لهذا الموضوع من غير بيان
ان ذلك الثبوت دايم او غير دايم او ضروري او ممكن بل المراد منه القدر المشترك بين كل هذه الاقسام
وهو اصل الثبوت مع قطع النظر عن ذلك الزايد وهذا هو الموجبة المطلقة العامة واذا عرفت هذا في الموجبة
المطلقة العامة فافهم مثله في السالبة المطلقة العامة فاذا قلنا لا شي من ج ب كان معناه انه لا شي من
آحاد الجيم الا ويصدق عليه انه سلب عنه الباء من غير بيان ان ذلك السلب دايم او غير دايم او بالضرورة
او بالامكان وعلى هذا التقدير فانه حق قولنا لا شي من الناس بمتنفس وضاحك لانه لا احد من الناس الا
ويسلب عنه التنفس والضحك في وقت ما ومتى صدق السلب في وقت ما فقد صدق اصل السلب هذا هو المراد
من السالبة المطلقة العامة واما في العرف فانه يفيد قيدا زايدا على هذا المفهوم فقولنا لا شي من ج ب
يفيد ان المحمول دايم السلب في جميع زمان حصول الوصف الذي جعل الموضوع معه موضوعا ونحن نسمي هذا
بالسالبة العرفية العامة وعلى هذا التفسير فقولنا لا شي من الناس بمتنفس وضاحك يكون كاذبا ه

المسئلة العشرون السالبة الجزئية يعبر عنها بثلث عبارات فالعبارة الاولى بعض الناس ليس بكاتب وهذا يشبه الموجبة المعدولة لان بعض الناس موضوع وقولنا ليس بكاتب هو المحمول وعلى هذا التقدير تكون القضية موجبة والعبارة الثانية قولنا ليس بعض الناس بكاتب وهذا صريح في السلب الجزئي و العبارة الثالثة قولنا ليس كل الناس بكاتب والمفهوم الاول من هذا اللفظ انما هو سلب المحمول عن الكل الا ان السلب عن الكل قد يكون لاجل السلب عن بعض الاحاد وقد يكون لاجل السلب عن جميع الاحاد والاول واجب الاعتبار والثاني غير واجب الاعتبار فطرحوا المشكوك واخذوا بالمتيقن وقالوا معناه سلب الحكم عن البعض وعلى هذا التقدير فمفهوم الاول هو سلب الحكم عن الكل وبواسطته يفيد سلب الحكم عن البعض واعلم انه فرق بين قولنا ليس كل وبين قولنا كل ليس فقولنا ليس كل يفيد سلب العموم وقولنا كل ليس يفيد عموم السلب وهو بحسب التركيب اللفظي موجبة معدولة

المسئلة الحادية والعشرون صدق السلب الجزئي لا يمنع من صدق السلب الكلي والدليل عليه ان المنافاة بين السلب والايجاب اتم من المنافاة بين السلب والسلب فاذا كان ثبوت السلب في جزئي لا يمنع من ثبوت الايجاب في جزئي اخر فان لا يمنع من ثبوت السلب فيه كان اولى وايضا لو كان ثبوت السلب في جزئي يمنع من ثبوته في الجزئي الاخر لوجب ان تكون السالبة الكلية كاذبة لانها تفيد حصول ذلك السلب في جميع الجزئيات ولما لم يكن كذلك علمنا ان ثبوت السلب في جزئي لا يمنع من ثبوته في جزئي اخر ولا يمنع حصول الايجاب في الجزئي الاخر ولهذا الذين قالوا ان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه فذلك مبني على عرف مضطرب فان موضوع القضية اذا كان شخصا معينا لم يحصل هذا الوهم فقولنا زيد قايم لا يوهم ان عمرو ليس بقايم واذا كان كليا اوهم ذلك فانه اذا قيل الفساق محجوبوا عن الدخول على الامير اوهم ذلك ان الزهاد لم يحجبوا عن الدخول وبالجملة فالبحث عن احكام اللغات خاصة ليس من شان المنطقي

المسئلة الثانية والعشرون القضية لا بد لها من جزئين وهما الموضوع والمحمول كقولنا زيد قايم ومثل هذه القضية تسمى ثنائية فان صرح فيها باللفظ الدال على الارتباط كقولنا زيد هو قايم سميت ثلاثية فان ذكر مع ذلك لفظة دالة على كيفية ذلك الارتباط وهو المسمى بالجهة سميت رباعية كقولنا زيد يجب ان يكون حيوانا فان قال قايل القضية قد يذكر فيها ما يدل على كمية الحكم واللفظ الدال على هذه الكمية يسمى سورا وهو في الايجاب الكلي قولنا كل وفي السلب الكلي لا شيء ولا واحد وفي الايجاب الجزئي قولنا بعض وفي السلب الجزئي قولنا ليس بعض وليس ليس كل وقد تذكر القضية خالية عن اللفظ الدال على كمية الحكم وهي القضية المهملة اذا ثبت هذا فنقول

انهم سموا القضية ثلاثية اذا كان اللفظ الدال على الارتباط مذكورا وسموها رباعية اذا كان اللفظ الدال على كيفية ذلك الارتباط مذكورا فلم لم يسموها خماسية اذا كان اللفظ الدال على كمية الحكم مذكورا قلنا ذلك الارتباط معنى زايد على ذات الموضوع والمحمول وتلك الجهة ايضا مفهوم زايد على الارتباط فاما هاهنا السور ليس لفظا زايدا على ذات الموضوع فان قولنا كل ج الموضوع فيه هو كل واحد من الجيمات فالسور ليس امرا مغايرا لذات الموضوع فظهر الفرق

المسئلة الثالثة والعشرون الترتيب الصحيح ان يكون الموضوع مقدما في اللفظ ويكون المحمول مذكورا عقيبه لان الموضوع هو الذات القايمة بالنفس والمحمول حكم من احكامها وحال من احوالها والغني مقدم على المحتاج فوجب تقديم الموضوع على المحمول في اللفظ كقولنا الله معبودنا ومحمد نبينا اما لو عكسنا فانه يفيد في العرف حصر ذلك المحمول في ذلك الموضوع كقولنا معبودنا الله ونبينا محمد واما اللفظ الرابط فقالوا مكانه الطبيعي ان يكون متوسطا بين اللفظين الدالين على الموضوع والمحمول واما الجهة فالمستعمل في اللغة العربية ان تكون مقدمة على اللفظ الرابط فيقال زيد يجب ان يكون كاتبا هذا هو الكلام في الموجبات فاما السوالب فالقضية ان كانت خالية عن الجهة وجب ان يكون حرف السلب مقدما على اللفظ الرابط فيقال زيد ليس هو بقايم فان تاخر عن اللفظ الرابط صارت القضية موجبة معدولة كما بيناه وان كانت موجهة وجب تقديم حرف السلب على الجهة فاذا قلت يجب ان يكون كذا كان نقيضه ان نقول ليس يجب ان يكون كذا اما لو تاخر حرف السلب عن الجهة لم يكن ذلك مناقضا له بل ان كان ذلك في مادة الامكان اجتمعا على الصدق كقولنا يمكن ان يكون يمكن ان لا يكون وان كان في مادة الوجوب امكن اجتماعهما على الكذب كقولنا يجب ان يكون يجب ان لا يكون

المسئلة الرابعة والعشرون في ان التقابل بالسلب والايجاب اقوى من التقابل بالتضاد ويدل عليه وجوه الاول ان ما ليس بخير فيه عقد انه ليس بخير وفيه عقد انه شر وعقد انه ليس بخير لا ينافيه عقد انه شر لانهما قد يصدقان ولا عقد انه ليس بشر لانهما قد يصدقان بل المنافي له عقد انه خير ولما ثبت ان المنافي لعقد انه ليس بخير الا عقد انه خير وجب ان لا يكون المنافي لعقد انه خير الا عقد انه ليس بخير تحقيقا للمنافاة من الجانبين الثاني الخير انه خير موجود ذاتي وانه ليس بشر فهو عرضي له واعتقاد انه ليس بخير يرفع اعتقاد انه خير وهو الامر الذاتي واعتقاد انه شر يرفع اعتقاد انه ليس بشر وهو الامر العرضي والرافع للامر الذاتي اقوى منازعة من الرافع للامر العرضي فيجب ان اعتقاد انه ليس بخير اقوى معاندة من اعتقاد انه شر الثالث الشر لولا انه ليس بخير لما كان اعتقاده

رافعًا اعتقاد انه جزء وذلك يدل على ما ذكرناه **المسألة التاسعة** في طبقات المتلازمات

الطبقة الاولى للوجوب — اعلم ان كل واحد من هذه الطبقات

واجب أن يوجد — ليس بواجب ان يوجد — مثله رتبة متعاكسة وتقابضها

ممتنع ان لا يوجد — ليس بممتنع ان لا يوجد — ايضا كذلك واما اللازم الذي يكون اعم

ليس بالممكن العامي ان لا يوجد — ممكن العامي ان لا يوجد — من الملزوم فالضابط فيه ان نقيض

الطبقة الثانية للامتناع — كل طبقة يكون لازمًا اعم للطبقة الاخرى

واجب ان لا يوجد — ليس بواجب ان لا يوجد — وذلك لان الطبقات لما كانت ثلثه

ممتنع ان يوجد — ليس بممتنع ان يوجد — كان نقيض الواحدة منها مندرج تحته

ليس بالممكن العامي ان يوجد — ممكن العامي ان يوجد — الباقيتان فيكون ذلك النقيض بالنسبة الى

الطبقة الثالثة للامكان الخاص — كل واحدة منها بعينه يكون اعم منها ثم ها هنا

ممكن ان يكون — ليس بممكن ان يكون — اشكالات الاول قول القايل واجب

ممكن ان لا يكون — ليس بممكن ان لا يكون — ان يوجد يلزمه انه ممتنع ان لا يوجد

انما يصح لو كان المفهوم من قولنا واجب ان يوجد مغايرا للمفهوم من قولنا ممتنع ان لا يوجد لامتناع كون الشي لازمًا لنفسه لكنا لا نعقل من كون الشي واجب الوجود الا انه ممتنع عدمه وان كان احد المفهومين غير الاخر امتنع ان يجعل احدهما لازمًا للاخر والجواب ان الوجوب عبارة عن التعين التام للوجود والامتناع عبارة عن التعين التام للعدم وعلى هذا التقدير ظهر الفرق بين المفهومين السوال الثاني انكم اثبتم لقولنا واجب ان يوجد لازمين احدهما قولنا ممتنع ان لا يوجد والثاني قولنا ليس بالممكن العامي ان لا يوجد ونفي النفي الاثبات نقيض معنى قولكم ليس بالممكن العامي ان لا يوجد هو انه ممتنع ان لا يوجد وعلى هذا التقدير فكيف يمكن ان يقال ان احدهما يلزم الاخر والجواب ان سوالكم انما يتوجه لو قلنا ان الامكان العام سلب ضرورة العدم اما اذا قلنا انه مفهوم ثبوتي يلزمه سلب ضرورة العدم اندفع هذا السوال الثالث انكم ذكرتم في الطبقة الثالثة ان قولنا الممكن ان يكون يلزمه ممكن ان لا يكون وعلى هذا فلا فرق بين قولنا ممتنع ان لا يوجد وبين قولنا ليس بالممكن العامي ان لا يوجد لا في اللفظ والمفهوم واحد وهذا ايضا مشكل لان هذا الكلام انما يستقيم في الممكن الخاص وانما كان كذلك فقولنا يمكن ان يكون بالامكان الخاص معناه انه لا امتناع في وجوده ولا في عدمه فيكون المفهوم

من قولنا يمكن ان لا يكون جزءًا من قولنا يمكن ان يكون وانما كان جزءًا منه امتنع جعله لازمًا خارجيًا والجواب انا ادعينا اللزوم فاما كونه لازمًا خارجيًا فما ذكرناه **قال الشيخ** النقيضان في الشخصيات هما قضيتان مختلفتان بالسلب والايجاب بعد الاتفاق في معنى الموضوع والمحمول والشرط والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل والزمان والمكان **التفسير** قال رضي الله عنه ها هنا مسئلتان

المسألة الاولى في حد التناقض فنقول التناقض اختلاف قضيتين بالسلب والايجاب على جهة تقتضي لذاته ان يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة فالاختلاف كالجنس العالي لان الاختلاف قد يكون بسبب التغاير في الموضوعات او المحمولات وقد يكون بسبب الاختلاف في الايجاب والسلب ثم الاختلاف بالسلب والايجاب قد لا يوجب التنافي كقولنا هذا متحرك هذا ليس بساكن وقد يوجب التنافي ثم هذا الاختلاف الواقع بالسلب والايجاب الموجب للتنافي قد يكون حيث يوجب التنافي بالعرض كقولنا هذا انسان هذا ليس بحيوان فان التنافي انما حصل لان قولنا ليس بحيوان يقتضي انه ليس بانسان وقد يوجب التنافي بالذات كقولنا هذا انسان هذا ليس بانسان والمراد من هذا التنافي انه يمتنع اجتماع الطرفين على الصدق ويمتنع اجتماعهما على الكذب ثم ها هنا بحث وهو ان القضايا لا تخلو عن الوجوب والامتناع والامكان والصدق في الاحوال انما يكون في الثبوت وفي الامتناع في العدم والكذب بالعكس واما في الممكن فالصادق والكاذب متعين فيه في الماضي والحاضر وفي غير الاحوال وفي المستقبل فالمشهور انه لا يتعين فيه الصدق والكذب لان احد الطرفين لو تعين للصدقية والاخر للكذبية لصار الصادق واجب الوقوع والكاذب ممتنع الوقوع ولا يبقى القدرة والاختيار البتة واعلم ان الصدقية والكذبية وصفان حقيقيان في نفس الامر والوصف الحقيقي الثابت في نفس الامر يمتنع قيامه بموصوف مبهم في نفس الامر لان المبهم في نفس الامر لا وجود له في نفس الامر وما لا وجود له في نفسه امتنع حصول غيره فيه فثبت ان هذه الصدقية والكذبية لا بد لكل واحد منهما من محل معين ومتى كان الامر كذلك كان القول بالجبر لازمًا فهذا هو الكلام في حد التناقض

المسألة الثانية في بيان شرايط حصول التناقض كلام الشيخ في هذا يدل على ان التناقض لا يتحقق الا عند اجتماع شرايط ثمانية وعندي انه يكفي في تحقق التناقض وحدة الموضوع والمحمول ووحدة الزمان فاذا حصلت هذه الامور فقد حصل التناقض لان ثبوت الشي المعين للشي المعين في الزمان المعين ولا ثبوته له في عين ذلك الزمان مما لا يجتمعان ولا يرتفعان واما ساير الامور المعدودة فداخلة فيما ذكرناه اما وحدة الشرط ووحدة الجزء والكل فداخلتان في وحدة الموضوع وذلك لانا اذا قلنا كل متحرك متغير

حال كونه متحركا فقد صدقنا واذا قلنا المتحرك غير متغير حال ما لا يكون متحركا فقد صدقنا ايضا وذلك لان
المحكوم عليه بانه متغير هو الذات الموصوفة بالحركة والمحكوم عليه بانه غير متغير هو الذات العارية عن الحركة
فالموضوع في احدى القضيتين غير الموضوع في الاخرى واما وحدة الجزء والكل فكذلك لانا اذا قلنا الزنجي اسود
اي في جلده ثم قلنا الزنجي ليس باسود اي في سنه كان يتدبر الكلام جلد الزنجي اسود سن الزنجي ليس باسود
وظاهر ان الموضوع في احدى القضيتين غير الموضوع في الاخرى واما وحدة الاضافة ووحدة القوة والفعل
ووحدة المكان فهي داخلة في وحدة المحمول فانا اذا قلنا زيد ابن اي ابن بكر زيد ليس بابن اي ابن عمرو فالمحمول في
احدى القضيتين ابنية شخص والمسلوب في القضية الاخرى ابنية شخص اخر فقد تغاير المحمولان واما وحدة القوة
والفعل فكذلك لانا اذا قلنا الخمر التي في الدن مسكرة وعنينا ان لها صلاحية ان يوجب السكر عند ما شربها الحيوان
ثم قلنا انها ليست مسكرة اي انها غير موجبة للاسكار في الحال كان المحمول في القضية الاولى غير المحمول في الثانية
واما وحدة المكان فكذلك لانا اذا قلنا زيد جالس اي على الارض زيد ليس بجالس اي على السماء فلا شك في تغاير المحمولين
فثبت بمجموع ما قررنا ان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان كافية واما الخمسة الباقية فهي كالمكررة
قال الشيخ وفي المحصورات ان تكون هذه الشرائط موجودة ثم احدهما كلي والاخر جزئي
التفسير قال رضي الله عنه برهان هذا الشرط من وجهين الاول ان المتناقضين هما اللذان
يمتنع اجتماعهما معا ويمتنع ارتفاعهما معا فنقول اما الجزئيان فلا يمتنع اجتماعهما معا في بعض المواد كقولنا بعض الانسان
كاتب بعض الانسان ليس بكاتب وايضا بالضرورة بعض الحيوان انسان وبالضرورة بعض الحيوان ليس بانسان
واما الكليتان فلا يمتنع اجتماعهما في بعض المواد على الكذب كقولك كل انسان كاتب لا واحد من الناس بكاتب فثبت
ان الجزئيتين لا يتناقضان وان الكليتين ايضا لا يتناقضان فلم يبق الا ان يقال المتناقضان هما الكلي والجزئي الوجه
الثاني في تقرير ذلك انا اذا قلنا كل كذا كذا فنقيضه هو الذي يرفع هذه الكلية وقد عرفت انه يكفي في رفع الكلية
حصول السلب الجزئي فثبت ان نقيض الموجب الكلي هو السالب الجزئي واذا كان كذلك لزم ان يكون نقيض السالب الجزئي
هو الموجب الكلي ايضا ضرورة ان التناقض امر لا يحصل الا من الجانبين فثبت بهذين الوجهين انه لا بد من حصول
التناقض في الكليات من رعاية هذا الشرط واعلم انا لما ذكرنا اقسام القضايا وجب ان نتكلم في نقيض كل واحد منها المحصورات
على التعيين اما المطلقة العامة فنقول اذا قلنا كل ج ب من غير بيان ان ذلك المحمول ثابت لذلك الموضوع
دائما او غير دائم او بالوجوب او لا بالوجوب بل ليس المذكور الا اصل الثبوت فنقول هذه الموجبة لا يناقضها

قولنا بعض ج ليس ب بهذا الاطلاق ايضا لانه لا يمتنع ان يكون الايجاب قد حصل في وقت والسلب
في وقت آخر ومتى صدق ذلك فقد صدق اصل الايجاب واصل السلب واذا لم يمتنع توافقهما على الصدق
فقد بطل كون احدهما مناقضا للاخر وثبت ان الايجاب المطلق لا يزيله الا السلب الدائم ثم نقول السلب
الدائم ينقسم الى السلب الدائم مع الضرورة والى السلب الدائم الخالي عن الضرورة ولا يمكن ان يقال نقيض الموجبة
المطلقة هي السالبة الدائمة مع الضرورة لاحتمال ان يكون الايجاب المطلق كاذبا ويكون هذه السالبة
الدائمة الضرورية ايضا كاذبة ويكون الحق هو السلب الدائم الخالي عن الضرورة ولا يمكن ايضا ان يقال
نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة الخالية عن الضرورة لعين ما ذكرنا فلم يبق الا ان يقال نقيض الموجبة
المطلقة هو السالبة الدائمة من غير بيان ان ذلك الدوام مع الضرورة او لا مع الضرورة واذا عرفت هذا الكلام
في الموجبة الكلية المطلقة فاعرف مثله في ساير المحصورات واما الوجودية اللاضرورية فاعلم ان معناها
ان المحمول ثابت لذلك الموضوع بشرط ان لا يكون ضروريا له فنقيضه اما بما يكتب باصل الثبوت وهو السلب
الدائم او بالايجاب المقيد بقيد الضرورة فنقيضه اما دوام المخالف واما ضرورة الموافق واما الوجودية اللادائمة
فمعناها اثبات المحمول بشرط اللادوام فلا جرم كان نقيضه اما بدوام السلب او بدوام الايجاب فيكون الدوام
معتبرا في الموافق والمخالف فان قيل قد ذكرتم في نقيض الوجودية اللاضرورية ان نقيضها اما
المخالف الدائم او الموافق الضروري وذكرتم هاهنا ان نقيضها هو المخالف الدائم او الموافق الدائم فما الفرق
قلنا قبل الخوض في بيان هذا الفرق لا بد من تقديم مقدمتين الاولى ان الحكم الدائم اما ان يكون دائما في الايجاب
او في السلب وعلى التقديرين فاما ان يكون مع الضرورة او لا مع الضرورة فالمجموع اربعة المقدمة الثانية
ان القضية التي يطلب نقيضها ان كانت موجبة فالذي يكون موجبا من هذه الاربعة هو الذي نسميه بالموافق
والذي يكون سالبا نسميه بالمخالف وان كانت سالبة فالامر بالعكس اذا عرفت هذا فنقول الموجبة الوجودية
اللادائمة هي التي حكمنا بان ثبوت محمولها لموضوعها مشروط بشرط اللادوام فكل ما كان دائما كان خارجا عنه
وقد ذكرنا ان الدائم قد يكون في السلب والايجاب وعلى التقديرين فاما ان يكون مع الضرورة او لا مع
الضرورة فيكون هذه الاربعة كلها خارجة عن الوجودية اللادائمة فلهذا قلنا ان الوجودي اللادائم الموجب
يعتبر في نقيضه الدوام سواء كان موجبا موافقا في الكيف او كان سالبا مخالفا في الكيف واما
الموجبة الوجودية اللاضرورية فقد دخل فيها اللادائم والدائم الخالي عن الضرورة فقد دخل من

الاقسام الاربعة التي للدايم واحد فيه وهو الموافق الخالي عن الضرورة بقي الخارج عنه الموافق الضروري
او المخالف الدايم سوا كان ذلك الدوام مع الضرورة او لا مع الضرورة فلهذا قلنا ان الوجودية اللاضرورية
يعتبر في نقيضه الدوام في الجزء المخالف والضرورة في الجزء الموافق ولما المطلقة العامة فاذا قلنا
كل ج ب وعنينا ثبوت ب لكل ج في جميع زمان وجود ج فقد اعتبرنا قيدين احدهما اصل ثبوت المحمول
للموضوع وذلك يناقضها الدايمة وثانيهما اثبات دوام ذلك المحمول عند دوام وصف الموضوع وذلك ينافيه
لا دوامه له فعلى هذا نقيض هذه القضية لا يحصل الا بان لا يوجد المحمول البتة في شي من زمان وجود وصف الموضوع
او ان يحصل لكنه لا يدوم بدوامه الوجودية الوقتية اللادايمة لما كان معناها انما يحقق عند اجتماع
امور ثلثة الاول اصل الايجاب والثاني الدوام في كل زمان ثبوت وصف الموضوع والثالث اللادوام
في كل زمان ذات الموضوع كان كذبها اما بما يكذب اصل الايجاب وهو الدوام في السلب او بما يكذب الدوام بدوام
وصف الموضوع او بما يكذب اللادوام بحسب الذات فنقيض قولنا كل ا ب هذا المعنى لا يصدق الا اذا صدق سلب
المحمول عن بعض الموضوع دايما او ايجابه له دايما او سلبه عنه في بعض اوقات وصف الموضوع الضرورية
المطلقة ان رفعت ضرورة الثبوت بقي اما ضرورة العدم او الامكان الخاص والقدر المشترك بينهما هو انه يمكن ان
لا يكون بالامكان العام وان رفعت ضرورة العدم بقي اما ضرورة الوجود او الامكان الخاص والقدر المشترك بينهما
هو انه يمكن ان يكون بالامكان العام الضرورية المشروطة اذا قلنا بالضرورة كل ا ب ما دام ا فقد اعتبرنا
اصل الثبوت مع قيد الضرورة ومع دوام هذه الضرورة بدوام وصف الموضوع فلا جرم كان رفعها برفع احد
هذه القيود وذلك اما ان لا يثبت ذلك المحمول عند حصول وصف الموضوع البتة او ان يثبت لكن في بعض اوقاته
دون البعض او ان يثبت في كل الاوقات لكن بدوام خال عن الضرورة الضرورية المشروطة مع شرط اللادوام
معناها ان الشي يكون ضروريا بحسب وصف الموضوع ولا يكون ضروريا بحسب ذات الموضوع فلا جرم كان رفعه
اما بدوام السلب او بجواز عدمه عند حصول الوصف او بجواز حصوله عند عدم ذلك الوصف الضرورية
الوقتية لما اعتبر الوقت كان نقيضها برفع الضرورة عن ذلك الوقت الضرورية المنتشرة نقيضها
برفع الضرورة عن كل الاوقات الدايمة نقيضها اللادوام المحتمل للمخالف الدايم او الموافق اللادايم
الممكنة العامة لما كانت مشتملة على الممكن الضروري ومع الممكن الخاص كان الخارج عنها هو الضروري الاخرى
الممكنة الخاصة فقولنا ليس بالامكان الخاص يلزمه اما ضرورة الايجاب او ضرورة السلب **قال الشيخ**

العكس تصيير الموضوع محمولا والمحمول موضوعا مع بقاء السلب والايجاب بحاله والصدق والكذب بحاله
التفسير قال رضي الله عنه الشيخ بين حد العكس والحد يجب ان يدخل فيه جميع انواع المحدود
وعكس المتصلة غير داخل في هذا الحد **قال الشيخ** الكلية السالبة تنعكس مثل نفسها **التفسير**
قال رضي الله عنه ان الشيخ بين في اكثر كتبه ان السالبة المطلقة العامة لا تنعكس البتة والذي ذكره في هذا
الباب ان السالبة الوقتية والمنتشرة كل واحدة منهما داخلتان تحت الوجودية اللادايمة وهي داخلة تحت
الوجودية اللاضرورية وهي داخلة تحت الممكنة الخاصة وهي داخلة تحت المطلقة العامة فهي داخلة تحت الممكنة
العامة فالوقتية والمنتشرة لا تنعكسان فانه يصدق ان يقال لا شي من الناس بمنخسف ولا يصدق ان يقال لا شي من المنخسف بانسان
بل بعض المنخسف انسان بالضرورة واذا ثبت في الاخص انه لا يقبل العكس فالاعم وجب ايضا ان لا يقبل العكس فثبت بهذا
البرهان ان هذه السوالب السبع لا تقبل العكس واحتج القايلون بان السالبة المطلقة العامة تنعكس مثل نفسها
بان قالوا اذا صدق قولنا لا شي من ج ب وجب ان يصدق لا شي من ب ج والا لصدق نقيضه وهو ان بعض
ب ج الا ان هذا باطل من ثلثة اوجه احدها بالافتراض وهو انه اذا كان بعض ب ج فيمكننا ان نفرض شيا
معينا ويكون هو موصوفا بانه ب وبانه ج فذلك الجسم ب وكان حقا لا شي من ج ب وثانيها انه لو صدق
بعض ب ج فنضم اليه السالبة الكلية وهي قولنا ولا شي من ج ب في بعض ب ليس ب هذا خلف وثالثها
ان الموجبة الجزئية تنعكس مثل نفسها فلما صدق بعض ب ج صدق بعض ج ب وقد كان لا شي من ج ب هذا خلف
والجواب ان هذا الخلف الذي الزمتموه ليس بخلف في الحقيقة لانا بينا ان المطلقتين العامتين لا تتناقضان
فجاز ان يجتمع قولنا كل ج ب مع قولنا لا شي من ج ب على الصدق وعلى هذا فانه يزول السؤال واما السوالب الستة
الباقية فالضرورية تنعكس سالبة ضرورية لما تقرر في بداية العقول ان احد الشيين اذا استحال حصوله مع الاخر
استحال حصول الاخر معه واما المشروطة العامة تنعكس كنفسها لانه لم يثبت لها الا انه حكم فيها بامتناع اجتماع
الوصفين ويكون البيان فيها بعينه كما في الضرورية المطلقة واما المشروطة الخاصة فهي تنعكس مشروطة عامة
لما سياتي تقريره ان عكس العرفية الخاصة عرفية عامة واما المطلقة العرفية العامة السالبة فهي تنعكس
مثل نفسها سالبة كلية والدليل المذكور في ان السالبة المطلقة العامة تنعكس كنفسها قايم هاهنا والخلف
لا يرد على مثل هذا البرهان فظهر ان عكس السالبة الدايمة دايمة واما المطلقة العرفية الخاصة وهي قولنا
لا شي من ج ب ما دام ج لا دايما بل ما دام ج فقال بعضهم انها تنعكس مطلقة عرفية عامة لانه يصدق لا شي من الكاتب

بساكن لا دايما بل ما دام كاتبا ولا يصدق لا شي من الساكن بكاتب لا دايما بل ما دام ساكنا فان بعض ما هو ساكن يسلب عنه الكتابة ما دام موجودا وهو الارض وقال الاخرون انها تنعكس كنفسها قال والدليل عليه انه لو كان عكسها دايما لكان عكس عكسها وهو الاصل دايما لان عكس الدايم دايم وعكس العكس هو الاصل فيلزم ان يكون اللادايم دايما هذا خلف واعلم ان على قولنا السالبة الدايمة تنعكس كنفسها سوالا وهو ان نقول المختار عند الشيخ ان الموجبة الضرورية قد تنعكس في بعض المواد ممكنة خاصة وفي مواد اخرى تنعكس ضرورية فيكون الواجب هو القدر المشترك وهو الممكنة العامة وانما قلنا ان الموجبة الضرورية تنعكس في بعض المواد ممكنة خاصة فان قولنا كل كاتب انسان مقدمة كلية ضرورية ثم عكسها وهو قولنا بعض الناس او كل الناس كاتب قضية ممكنة خاصة لا ضرورية فانه لا ضرورة في كون واحد من الناس كاتبا ولا في شي من الاوقات هذا الكلام قرره في كتبه واتفق المتاخرون على صحته وعند هذا اقول ايضا انه لا ضرورة في كون احد من الناس كاتبا لا دايما ولا بحسب وقت ولا بحسب شرط بل كان قولنا الانسان كاتب من باب الممكن الاخص وهو الممكن العاري عن جميع جهات الضرورة بعد هذا نقول كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال البتة فلنفرض سلب الكتابة عن الانسان دايما فبتقدير هذا الفرض يصدق قولنا دايما لا شي من الناس بكاتب فهذه سالبة دايمة مع ان عكسها ليس بحق بل الحق ان كل كاتب انسان بالضرورة وهذا يقتضي الجزم بان السالبة الدايمة لا يجب ان تنعكس سالبة دايمة فان نازع منازع في هذا المثال فنجيبه بان نجعل هذا الكلام كليا وهو انه ليس يستبعد فرض شيين يكون احدهما مشروطا بالاخر ويكون الاخر جايز الانفكاك عن الاول مثل الحيوة والعلم فان العلم مشروط بالحيوة والحيوة يمتنع تقررها منفكة عن العلم واذا كان كذلك فانه لا يمتنع صدق قولنا دايما لا شي من الحي بعالم مع ان عكسه وهو قولنا كل عالم حي موجبة ضرورية فهذا شك لا بد من التامل فيه **قال الشيخ** واما الموجبة الكلية والجزئية فلا يجب ان تنعكسا كليتين **التفسير** قال رضي الله عنه ههنا مسايل **المسلة الاولى** في ان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها كلية والعلة في ان عكس الموجب الكلي لا يجب ان يكون كليا وفي ان السالب الجزئي لا يجب ان ينعكس شي واحد وهو ان المحمول يمكن ان يكون اعم من الموضوع فاذا كان كل خاص يصدق عليه العام لم يصدق على كل ذلك العام ذلك الخاص والا بطل العموم وايضا اذا صدق سلب الخاص عن بعض العام لم يلزم ان يصدق سلب العام عن بعض الخاص والا بطل العموم فثبت ان العلة في قولنا الموجبة الكلية لا يجب ان تنعكس كلية وفي قولنا السالبة الجزئية لا يجب ان تنعكس اشي واحد وهو احتمال كون المحمول اعم من

الموضوع **المسلة الخامسة** في بيان ان الموجب سوا كان كليا او جزئيا فانه يجب ان ينعكس جزئيا برهانه انه اذا كان كل هذا ذاك او بعض هذا ذاك فقد حصل بين هذا وبين شي من ذاك ملاصقة ومجاورة ثم ان هذا قارن شيا من ذاك ففي شي من ذاك قارن هذا لان المقارنة لا تحصل الا من الجانبين فهذا القدر يفيد ان شيا من ذاك قارن هذا فاما ان كله هل قارن هذا او ذاك غير معلوم لاحتمال كون المحمول اعم من الموضوع فلا جرم اخذنا المعلوم وطرحنا المشكوك فقلنا الموجبة سوا كانت كلية او جزئية فانها تنعكس جزئية **المسلة السادسة** في بيان جهة عكس الموجبة فنقول ان جميع القضايا الموجهة الموجبة تنعكس موجبة ممكنة عامة لان اقوى الموجهات هو الموجبة الضرورية كقولنا كل كاتب بالضرورة انسان وكل نايم فهو بالضرورة حيوان ثم عكسها في هذه المادة هو الامكان الخاص وقد يكون عكسه ضروريا كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق انسان واذا كان كذلك كان الواجب ما يعم الاحتمالين وهو الامكان العام فثبت ان عكس الموجبة الضرورية داخلة تحت المشروطة العامة الداخلة تحت العرفية العامة الداخلة تحت المطلقة العامة الداخلة تحت الممكن العام فيجب ان يكون عكس كل هذه القضايا هو الممكن العام واما سائر القضايا وهي الوجودية اللاضرورية والوجودية اللادايمة والعرفية الخاصة والمشروطة الخاصة والممكنة الخاصة فعكس الكل ايضا ممكن عام لان الضروري لما كان عكسه ممكنا عاما ففي هذه القضايا مع ضعفها وقربها من طبيعة الامكان لان يكون عكسها ممكنا عاما كان اولى

الفصل الرابع في انولوطيقا

قال رضي الله عنه اذا استدللنا بشي على شي فاما ان يكون احدهما اعم من الاخر او لا يكون فان كان الاول فاما ان يستدل بالاعم على الاخص وهو القياس او بالاخص على الاعم وهو الاستقراء واما ان لم يكن احدهما اعم من الاخر فهو التمثيل مثال القياس انا اذا اردنا ان نبين ان الانسان محدث قلنا الانسان جسم وكل جسم محدث فحكمنا بثبوت الحدوث للانسان لاجل الحدوث للجسم الذي هو اعم من الانسان مثال الاستقراء قولنا الحيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والثور والفرس هكذا يكون فاستدللنا بثبوت هذا الحكم في هذه الحيوانات على ثبوته في كل حيوان ومثال التمثيل قولنا السما متشكلة فتكون محدثة قياسا على البيت وهذا لبيان حصر الحجج في هذه الثلثة فاما بيان ان الاستقراء والتمثيل ضعيفان فسياتي ان شا الله تعالى **قال الشيخ** القياس قول مولف من اقوال اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر **التفسير** قال رضي الله عنه اعلم ان كتاب ايساغوجي بحث عن المعاني المفردة التي هي

المعقولات الثانية وكتاب قاطيغورياس بحث عن المعاني المفردة التي هي المعقولات الاول وهذا الباب
كالغريب عن المنطق واما كتاب باري ارمينياس فهو بحث عن التركيب الاول وهو القضية واما كتاب انولوطيقا الاولى
فهو بحث عن التركيب الثاني فان القياس لا باللفظ الاخر مؤدى معنى واقول ثبت بالبرهان القاطع ان القياس
لا باللفظ الاخر مؤدى معنى لا ازيد ولا انقص واذا كان كذلك فقوله مؤلف من اقوال المراد من الاقوال المقدمات
واما قوله اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر فمعناه ان تلك المقدمات بحيث اذا سلمها العقل لزم ان يسلم
النتيجة وهذا الاستلزام واللزوم انما اعتبرناه في الادراكات العقلية لا في الالفاظ اللسانية واعلم
انه يتفرع على هذا الحد مسئلة معتبرة وهي ان مذهب ارسطاطاليس ان القياس الاستثنائي محتاج الى الاقتراني
الحملي والاقتراني الحملي غني عن الاستثنائي قال والدليل عليه انا اذا قلنا ان كان كذا لكان كذا فغرضنا منه
ان نستثني منه عين المقدم لانتاج عين التالي او نقيض التالي لانتاج نقيض المقدم لكن استثناء عين المقدم يكون قضية حملية
او منتهية بالاخرة الى الحملية وكذا استثناء نقيض التالي فنقول هذه الحمليتان ان كانتا بديهيتين كان هذا القياس لغوا
لانك متى علمت ان المستلزم للشيء موجود علمت ان لازمه ايضا موجود فلا حاجة فيه الى القياس فثبت ان القياس
الاستثنائي انما يكون مفيدا اذا كانت المقدمة الحملية المستثناة اعني عين المقدم او نقيض التالي مشكوكة ومتى كانت
هذه الحملية مشكوكة لم يصر معلومة الا من قياس مركب من مقدمات حملية فثبت ان القياس الاستثنائي لا يتم
الا بالقياس الحملي واما القياس الاقتراني الحملي فغني عن الاستثنائي فثبت ان الاقتراني الحملي مقدم بالطبع على
الاستثنائي ولقائل ان يقول ان الحد الذي ذكرتموه للقياس يقتضي ان يكون القياس الاستثنائي مقدما
في الرتبة على الاقتراني الحملي وذلك لانكم سلمتم ان الملزوم للنتيجة هو القياس فالمتمسك بالقياس الحملي كانه يقول
ان كان هذا القياس الحملي حقا كانت النتيجة حقة لكن هذا القياس الحملي حق فالنتيجة حقة فثبت ان القياس الاقتراني
الحملي لا ينتج الا بقوة القياس الاستثنائي فوجب ان يكون الاستثنائي مقدما في الرتبة والقوة على الحملي
فهذه اشارة الى بعض مباحث هذه المسئلة واستقصاؤها مذكور في المنطق الكبير **قال الشيخ**
القياس منه اقتراني ومنه استثنائي **التفسير** قال رضي الله عنه بيان هذا الحصر ان القياس
اما ان يكون النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل او لا يكون والاول هو الاستثنائي والثاني هو الاقتراني فانك
اذا قلت ان كان هذا انسانا كان حيوانا فان قلت لكنه انسان انتج فهو حيوان وهذه النتيجة كان مذكورا في
المقدمة الشرطية وان قلت لكنه ليس بحيوان فهو ليس بانسان فهذه النتيجة كانت مذكورة في تلك الا ان

المرطية

نقيضها كان مذكورا فيها واما اذا قلت كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث حتى انتج ان كل جسم محدث فهذه
النتيجة بصريحها ما كانت مذكورة في ذلك القياس ونقيض هذه النتيجة ايضا ما كانت مذكورة في ذلك
القياس فصح ما ذكرنا من الحصر **قال الشيخ** والاقترانيات في الحمليات وله ثلثة اشكال
التفسير قال رضي الله عنه هاهنا مسائل **المسئلة الاولى** القياسات الاقترانية
على ستة اقسام لانها قد يكون من الحمليات الساذجة ومن المتصلات الساذجة والمنفصلات الساذجة
ومن الحمليات والمتصلات ومن الحمليات والمنفصلات ومن المتصلات والمنفصلات والاصل في هذا
الباب هو الحمليات لانها وقد بينا انه لا تفاوت بين الحمليات وبين الشرطيات الا في مجرد العبارة
ولهذا السبب فان المعلم الاول ما تكلم في هذه القياسات الشرطية وما اقام لها وزنا والشيخ زعم ان
المعلم الاول كان افرد لها كتابا الا انه ضاع وما نقل الى العربية ثم زعم الشيخ انه تكلف باستخراجها والاغلب
على الظن ان الحكيم الاول علم انه لا تفاوت بين الشرطيات وبين الحمليات الا في مجرد الالفاظ فلهذا
لم يلتفت اليها وما اقام لها وزنا البتة **المسئلة الثانية** اعلم ان التقسيم الذي يذكر لبيان الاشكال
القياسية تارة يذكر على وجه يكون الاشكال القياسية ثلثة وتارة على وجه يكون اربعة فالاول
وهو الذي ذكره المعلم الاول فقال الاوسط اما ان يكون محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى
وهو الشكل الاول او يكون محمولا فيهما معا وهو الشكل الثاني او يكون موضوعا فيهما معا وهو الشكل
الثالث واما الثاني وهو الذي ذكره الشيخ فقال الاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى
وهو الشكل الاول واما ان يكون محمولا فيهما وهو الشكل الثاني واما ان يكون موضوعا فيهما وهو الشكل الثالث
واما ان يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع لنا ان الناصرين لكلام المعلم
الاول قالوا انك اذا قلت كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فهذا هو الشكل الاول واما اذا قلت كل
مؤلف محدث ثم قلت بعده وكل جسم مؤلف فهذا هو الشكل الاول ولا تفاوت بينهما الا بالتقديم والتاخير
في محض اللفظ ومجرد العبارة ومعلوم ان ذلك مما لا تاثير له في الامور العقلية وايضا فانا سنبين ان شاء الله
تعالى ان الكبرى اقوى المقدمتين في افضاء الانتاج واذا كان الامر كذلك كان تقديمها اهم واحرى اذا ثبت
هذا الحكم كان ادراج الاصغر تحت الاوسط سهلا هينا فثبت ان تقديم الكبرى على الصغرى يحتمل ان يكون
لهذا الغرض وهو المطلوب وعلى هذا التقدير وجب ان لا يختلف الحال البتة بسبب التقديم والتاخير ولما

الناصرون لظاهر كلام الشيخ فما رايت لهم فيه وجها الا انى تكلفت له فيه وجها فقلت القياس الطبيعي
هو الشكل الاول فانه ينتقل الذهن من الاصغر الى الاوسط ومن الاوسط الى الاكبر فهذا هو الترتيب
الطبيعي فان بقينا الصغرى بحالها وعكسنا الكبرى فحينئذ يحصل الشكل الثاني ولاجل هذا فان الشكل الثاني
يرتد الى الاول بعكس الكبرى وان بقينا الكبرى بحالها وعكسنا الصغرى حصل الشكل الثالث ولاجل هذا فان
الشكل الثالث يرتد الى الاول بعكس الصغرى وان عكسنا الصغرى والكبرى معا حصل الشكل الرابع ويقع
الوسط على الطرفين ويقع الطرفان على الوسط فالحاصل ان التغير عن النظم الطبيعي في الشكل الثاني و
الثالث ما وقع الا في مقدمة واحدة واما في هذا الشكل فانه وقع في كلتي المقدمتين وهذا هو المراد من قول الشيخ
ان الشكل الرابع انما ترك لتضاعف الكلفة فيه **المسألة الثالثة** اتفق المنطقيون على انه متى
كان الاوسط متكررا كانت النتيجة لازمة وظاهر كلامهم يشعر بانه اذا لم يكن متكررا لم يلزم النتيجة واعلم
ان صدق قولنا كلما كان الاوسط متكررا كانت النتيجة لازمة لا يوجب انه كلما كانت النتيجة لازمة كان
الاوسط متكررا لما علمت ان الموجبة الكلية لا تنعكس كلية وايضا فقد سلموا ان تركيبات ينتج مع ان الاوسط
فيها غير متكرر وذلك في مواضع احدها انهم اوردوا فصلا في مقدمة كتاب قاطيغورياس ولقبوه بالفصل
المشتمل على تركيبات بين المقول على الموضوع وبين الموجود في الموضوع قالوا هذه التركيبات اربعة
احدها انا نحمل شيئا على موضوع ونحمل ذلك الموضوع على موضوع اخر كما اذا حملنا الجسم على الحيوان وحملنا الحيوان
على الانسان فههنا يلزم حمل الجسم على الانسان فههنا الاوسط غير متكرر وثانيها انا نحمل شيئا في شيء ثاني
ثم نحمل ذلك الثاني على ثالث فههنا قالوا لا يلزم كون الاول محمولا على الثالث لكنه يلزم ان يكون حاصلا في
ذلك الثالث كقولنا البياض موجود في الجسم والجسم محمول على الحيوان فههنا لا يجب ان يكون البياض محمولا
على الحيوان لكنه ينتج ان البياض موجود في الحيوان وثالثها وهو عكس الثاني وهو قولنا اللون محمول على البياض
والبياض في الجسم فههنا لا يوجب ان يكون اللون محمولا على الجسم لكنه ينتج ان اللون حاصل في الجسم ورابعها
ان يكون شيء موجودا في موضوع وذلك الموضوع يكون موجودا في موضوع اخر وهذا اذا قام عرض بعرض حصل
ذلك العرض في جوهر اذا عرفت هذا فنقول القوم سلموا في الصور الثلاث الاخيرة انها منتجة مع ان الاوسط
فيها غير متكرر فانك اذا قلت البياض موجود في الجسم فالمحمول هو قولك في الجسم ثم اذا قلت والجسم مقول على
الحيوان فههنا تمام المحمول في اولى المقدمتين ليس هو تمام الموضوع في المقدمة الثانية بل بعضه وكفى الى القول

القول في التركيب الثالث والرابع فثبت ان القوم سلموا ان الانتاج قد يحصل وان لم يكن الاوسط متكررا
الموضع الثاني قياس المساواة فانك اذا قلت ا مساو لب وب مساو لج فالمحمول في الصغرى هو قولنا
مساو لب والموضوع في الكبرى هو قولنا ب فههنا تمام المحمول في الصغرى ما صار موضوعا في الكبرى و
الاوسط بتمامه غير مكرر الموضع الثالث انا اذا علمنا ان الالف مستلزم للباء وعلمنا ان الباء مستلزم للجيم
علمنا لا محالة ان الالف مستلزم للجيم واذا علمنا ان الدرة في الحقة وان الحقة في الصندوق علمنا ان الدرة
في الصندوق فثبت ان كون الاوسط غير متكرر لا يمنع من الانتاج **المسألة الرابعة** اعلم انه
لا بد من حصول الصغرى والكبرى معا ليحصل النتيجة ويكون كل واحد منهما جزء العلة الا ان الكبرى اقوى الجزئين في
هذا الايجاب ويدل عليه وجوه احدها ان الصغرى معناها ان كل ما صدق عليه الاصغر فانه ثبت له الاوسط
وهذا القدر من الكلام لا تعرض فيه لثبوت الاكبر للاصغر اما الكبرى فمعناها ان كل ما ثبت له الاوسط فقد ثبت
له الاكبر فلما كان الاصغر احد الاشياء التي ثبت لها الاوسط كان القول الدال على ثبوت الاكبر لكل ما ثبت له
الاوسط متناولا للاصغر بالقوة القريبة من الفعل فثبت ان اشعار الكبرى بالنتيجة اقوى من اشعار الصغرى بها
فان قال قايل اذا كان كل ما صدق عليه الاصغر صدق عليه الاوسط لزم ان يصدق على الاصغر كل ما صدق
على الاوسط فلما كان الاكبر احد الاشياء التي صدقت على الاوسط لزم صدقه ايضا على الاصغر فثبت ان الكبرى
كما انها مشعرة بالنتيجة فكذلك الصغرى مشعرة بها ايضا والحاصل ان الكبرى دلت على ان الاكبر حاصل لكل ما
حصل له الاوسط فلما كان الاصغر احد الامور التي حصل لها الاوسط كان الحكم بالاكبر على الاوسط بالقوة على
الاصغر والصغرى لما دلت على حصول الاوسط للاصغر كان ذلك حكما بالقوة على ان كل ما كان محمولا على الاوسط
فانه يكون ايضا محمولا على الاصغر فيلزم منه ايضا حمل الاكبر على الاصغر فثبت انه لا تفاوت من الجانبين
والجواب ان هذا الاشعار من جانب الكبرى اتم وذلك لانا اذا قلنا ان كل ما ثبت له الاوسط فانه
يثبت له الاكبر كان معناه ان كل واحد واحد من الامور التي يحصل لها الاوسط فانه يحصل له الاكبر فلما كان
الاصغر احد تلك الامور كان الاصغر مندرجا تحت هذا اللفظ اما في جانب الصغرى فان اللفظ انما دل
على الاوسط للاصغر ولا دلالة فيه على حصول محمولات الاوسط للاصغر وان كان ذلك لازما في نفس الامر
فالحاصل ان اللزوم العقلي حاصل في الجانبين لكن الكبرى مختصة بالدلالة اللفظية من بعض الوجوه فظهر
الترجيح الوجه الثاني في بيان هذا التفاوت هو ان عند كذب الكبرى الكلية يمتنع بقاء النتيجة مع صدق الصغرى

بالكلية لامتنع بقاء النتيجة فكانت الكبرى أقوى بيان الاول انا اذا قلنا كل انسان ناطق وكل ناطق
جماد فهذه الكبرى كاذبة بالكلية والحق في نفس الامر هو انه لا شيء من الناطق بجماد فحينئذ يكون القياس
الحق في نفس الامر هكذا كل انسان ناطق ولا شيء من الناطق بجماد ينتج ولا شيء من الانسان بجماد واذا
ثبت ان هذا هو الحق فحينئذ يمتنع ان يحصل قياس آخر ينتج ان كل انسان جماد فثبت انه متى كانت الكبرى كاذبة
بالكلية امتنع كون تلك النتيجة صادقة لما اذا كانت الصغرى كاذبة بالكلية لم يمتنع ان يكون النتيجة صادقة
مثاله اذا قلنا كل انسان فرس وكل فرس حيوان فهاهنا الصغرى كاذبة بالكلية ولم يلزم منه كذب النتيجة فثبت
ان الكبرى ان كانت كاذبة بالكلية امتنع كون النتيجة صادقة وان كانت الصغرى كاذبة بالكلية لم يمتنع كون النتيجة
صادقة فثبت ان قوة الكبرى اتم واكمل **المسألة الخامسة** سبق العلم بالمقدمتين على العلم بالنتيجة سبق
بالذات لا بالزمان وبرهانه ان العلم بالمقدمتين معاً علة تامة للعلم بالنتيجة والعلة التامة لا يسبق
المعلول الا بالذات **المسألة السادسة** المختار عندي ان العلم بالمقدمتين القريبتين علة تامة لحصول العلم بالنتيجة
ولا يحتاج مع هذين العلمين الى العلم بامر ثالث وذكر الشيخ في جميع كتبه انه لابد من شيء آخر قال في الشفا
في الفصل الذي يذكر فيه انه كيف يمكن ان يعلم الشيء ويجهل معاً ان وجود هاتين المقدمتين في النفس لا يكفي في
حصول العلم بالنتيجة بل لابد مع ذلك من تاليف مخصوص وان يكون النفس راعية لذلك التاليف متفطنة اياه تاليفاً بينه
وبين المطلوب فان لم يحصل هذا الاعتبار لم يحصل العلم بالنتيجة مثاله من يعلم ان هذه بغلة ويعلم ان كل بغلة عاقر واذا
لم يجمعهما في الذهن خاطرين بالبال امكن ان يظن مع ذلك ان في بطن هذه البغلة جنيناً فثبت انه مع العلم بالمقدمتين
لابد من رعاية كيفية اندراج الصغرى تحت الكبرى هذا ما ذكره الشيخ واقول الذي يدل على صحة ما قلناه ان
تالف الصغرى مع الكبرى اما ان يكون ماهية مغايرة لماهية الاصغر والاوسط والاكبر ولانتساب كل واحد منهما الى
الآخر واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول فحينئذ يحصل بسبب اسناد ذلك المغاير الى تلك الامور الثلثة مقدمة
ثالثة فحينئذ يصير القياس القريب مركباً من مقدمات ثلثة وايضاً فتالف هذه المقدمة مع تلك المقدمتين يكون امراً
مغايراً لتلك الاربعة فحينئذ يحدث بسببه مقدمة رابعة ويكون الكلام فيها كما في الاول ويلزم التسلسل وهو محال
واما ان كان الحق هو الثاني وهو ان تالف الصغرى مع الكبرى ليس ماهية مغايرة لتلك الحدود الثلثة فحينئذ لا يحصل
منه تصور مغاير واذا لم يحصل التصور المغاير لم يحصل التصديق المغاير لكن العلم اما تصور واما تصديق
فاذا لم يوجد واحد منهما امتنع ان يحصل هناك شعور زائد فاما قوله ان الانسان قد يعلم ان هذه بغلة وان كل

بغلة عاقر ثم يشك في ان هذه البغلة هل هي حامل ام لا فالجواب ان عند حصول الجزئين هاتين المقدمتين فقط يجوز
حصول هذا الشك فاما عند حصولهما معاً في الذهن فلا نسلم ان حصول هذا الشك ممكن **قال الشيخ**
الشكل الاول لا ينتج الا ان تكون الصغرى موجبة والكبرى كلية **التفسير** قال رضي الله عنه هاهنا
مسئلتان **المسألة الاولى** اعلم انه اذا لم تكن الصغرى موجبة لم يندرج الاصغر تحت الاوسط فلا يكون
الحكم المحكوم به على الاوسط متعدياً الى الاصغر واذا لم تكن الكبرى كلية احتمل ان البعض الذي جعل موضوعاً
للاكبر غير البعض الذي جعل محمولاً على الاصغر وحينئذ لا يحصل ثبوت الاكبر للاصغر فاما اذا كانت الصغرى
موجبة دخل كل الاصغر او بعضه تحت الاوسط فاذا حكم في ذلك الاوسط بايجاب او سلب تعدى ذلك
الحكم الى ما دخل تحت ذلك الاوسط **المسألة الثانية** قوله هذا الشكل لا ينتج الا ان تكون الصغرى
موجبة فيه بحث وذلك لان الشيخ بين في سائر كتبه ان كل قضية يصدق سلبها مع ايجابها لم يمتنع جعل سالبها
صغرى في هذا الشكل وذلك في الممكنة الخاصة وفي الوجودية اللاضرورية وفي الوجودية اللادائمة
وذلك لان صدق السالب في هذه القضايا يستلزم صدق الموجب فيها ومتى صدق الايجاب فقد انعقد القياس
ونازع قوم فيه وقالوا المنتج هو الموجبة لا السالبة والانصاف انه ان اريد بالمنتج ما يكون منتجاً بالذات
فذاك هو الموجبات وذلك لان السوالب انما ينتج لان صدقها يستلزم صدق موجباتها وعند حصول الايجاب
يحصل اندراج الاصغر تحت الاوسط فكانت السوالب منتجة لا لانفسها بل لكونها مستلزمة للموجبات واما
ان اريد به انه يلزم من صدق هذه السوالب صدق النتيجة سواء كان ذلك الانتاج ابتداء او بواسطة فهذه
السوالب منتجة **قال الشيخ** ويكون العبرة في الكيفية اعني الايجاب والسلب وفي الجهة اعني
الضرورة وغير الضرورة بالكبرى **التفسير** قال رضي الله عنه هاهنا مسائل **المسألة
الاولى** قوله العبرة في الايجاب والسلب بالكبرى فيه بحث وذلك لان هذا الكلام يخالف الكلام المشهور من
ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين وايضاً هذا الكلام انما يذكر لو امكن في الصغرى ان تكون سالبة تارة وموجبة
اخرى وكذلك الكبرى يمكن ان تكون سالبة تارة وموجبة اخرى حتى يقال العبرة في الايجاب والسلب بالكبرى
لكنه ثبت ان في هذا الشكل يمتنع كون الصغرى سالبة فكيف يليق به هذا الكلام والجواب عنه انه ثبت
بالدليل ان الصغرى اذا كانت ممكنة خاصة او وجودية فانه يجوز كونها سالبة ثم قام البرهان على ان الصغرى
السالبة الممكنة الخاصة مع الكبرى الموجبة الضرورية ينتج نتيجة موجبة ضرورية ففي هذه الصورة كانت الصغرى

سالبة والكبرى موجبة كانت النتيجة تابعة للكبرى فاستقام كلامه ان العبرة في السلب والايجاب بالكبرى
المسئلة الثانية قوله النتيجة تتبع الكبرى في الجهة فيه بحث وذلك لانه في اكثر كتبه استثنى عن هذا
الحكم موردين الاول اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى دائمة على ان المحمول يدوم بدوام وصف الموضوع فهاهنا
النتيجة ضرورية قال لان الاكبر دائم بدوام الاوسط والاوسط ضروري للاصغر فوجب كون الاكبر ضروريا
للاصغر فكانت النتيجة هاهنا تابعة للصغرى واما نحن فهذا الحكم عندنا من الضروري فان الاكبر الدائم للاوسط الضروري
للاصغر لا يعلم منه الا انه دائم للضروري للشيء وهذا القدر لا يفيد الا الدوام فكانت النتيجة هاهنا دائمة مخالفة
للمقدمتين الصورة الثانية اذا كانت الصغرى ممكنة والكبرى وجودية فالنتيجة هاهنا ممكنة خاصة تابعة
للصغرى لان الصغرى لما كانت ممكنة حقيقية احتمل ان يكون الاصغر خاليا عن الاوسط والكبرى لما كانت وجودية
احتمل ان يكون حصول الاكبر للاصغر مشروطا بحصول الاوسط له فلما لم يكن الاوسط حاصلا للاصغر امتنع حصول
الاكبر له فعلى هذا التقدير يكون الاصغر خاليا عن الاكبر اما بتقدير ان لا يكون الاصغر خاليا عن الاوسط او
ان كان خاليا عنه الا ان حصول الاكبر للاصغر غير مشروط بحصول الاوسط للاصغر فحينئذ يكون الاكبر حاصلا للاصغر
فثبت ان كل واحد من الحصول وعدم الحصول محتمل فالمستفاد هو مجرد الامكان فثبت ان النتيجة في هذا الاختلاط ممكنة
تكون النتيجة تابعة للصغرى واقول هذا الكلام انما يتم اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة اما اذا كانت ممكنة عامة
وكانت الكبرى وجودية لا ضرورية او وجودية لا دائمة فحينئذ تكون النتيجة ممكنة خاصة وعلى هذا التقدير تكون
النتيجة مخالفة لكلتي المقدمتين في الجهة واعلم انا بينا في الكتب البسيطة ان النتيجة قد تكون تابعة للكبرى في الجهة
وقد تكون تابعة للصغرى وقد تكون مخالفة لهما في الجهة وله تفصيل طويل لا يليق بهذا المختصر المسئلة الثالثة
ان الشيخ ذكر الضروب الاربعة المنتجة في الشكل الاول وضبط القول فيها ان تقول المحصورات اربع فاذا
جعلنا كل واحد منها صغرى وضممنا الى كل واحد منها تلك الاربعة حصل ستة عشر ضربا الا انا لما اوجبنا
كون الصغرى موجبة سقطت ثمانية واذا اوجبنا مع ذلك كون الكبرى كلية سقطت اربعة اخرى فبقيت
الضروب المنتجة اربعة الضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية مثاله كل ج ب وكل ب
ا فكل ج ا الضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة مثاله كل ج ب ولا شيء من
ب ا فلا شيء من ج ا الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية موجبة مثاله بعض ج ب وكل
ب ا فبعض ج ا الضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة مثاله

بعض ج ب ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا وتحقيق القول في هذا الباب انه لما ثبت اندراج كل آحاد الاصغر
او اندراج بعض آحاده تحت الاوسط ثم ثبت ان كل ما ثبت له الاوسط فانه محكوم عليه بايجاب الاكبر او
بسلب الاكبر عنه لزم لا محالة حصول ذلك الايجاب او ذلك السلب لكل آحاد الاصغر او لبعض آحاده ومجموع ذلك
هو الضروب الاربعة المذكورة المسئلة الرابعة لقائل ان يقول اظهر هذه الاقيسة هو الضرب
الاول وهو المنتج للكلي الموجب لكن الاشكال وارد عليه من وجوه الاول حق ان زيدا حيوان وحق ان الحيوان
جنس مشترك فيه بين الانواع فهذا ينتج ان زيدا جنس وهو كاذب الثاني حق ان كل انسان ناطق وحق ان
كل ناطق انسان فهذا ينتج ان كل انسان انسان وهو باطل لان صدق الحمل يعتمد كون المحمول مغايرا للموضوع
ولا مغايرة هاهنا فكان الحمل باطلا السؤال الثالث هذا التركيب دل على ان الاكبر ثابت للاوسط وان
الاوسط ثابت للاصغر وهذا القدر لا يقتضي كون الاكبر ثابتا للاصغر الا ترى ان البطء ثابت للحركة والحركة
ثابتة للجسم مع انه يمتنع كون البطء ثابتا للجسم وايضا فهب ان الثابت للثابت للشيء ثابت للشيء الا ان على هذا التقدير
لا يكون مجرد الصغرى مع الكبرى قياسا تاما لانا اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا فبهذا القدر يحصل ان ج موصوف
بالموصوف بالالف ثم لا بد من ذكر مقدمة اخرى وهي ان الموصوف بالموصوف بالشيء يجب ان يكون موصوفا
بذلك الشيء فحينئذ يحصل ان الجيم موصوف بالالف لكن المنطقيين اتفقوا على انه لا حاجة البتة الى هذه المقدمة
الثالثة البتة ومثال هذا الذي ذكرناه ان المنطقيين اتفقوا على انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو لج
كان هذا لا ينتج ان ا مساو لج بل ينتج ان ا مساو لمساوي ج ثم نقول ومساوي المساوي مساو فحينئذ يحصل
ان الالف مساو للجيم فلما كان الامر في هذه الصورة كذلك وجب ان يكون فيما وقع البحث فيه ايضا كذلك
السؤال الرابع ان العلم بثبوت الاكبر لكل واحد من الموصوفات بالاوسط مشروط بالعلم بثبوت الاكبر لهذا الاول
ولذلك الثاني ولذلك الثالث وهلم جرا في جميع الجزئيات التي يصدق عليها كونها موصوفة بذلك الاوسط
لان العلم بالكل مشروط بالعلم بكل واحد من آحاد ذلك الكل اذا ثبت هذا فنقول هذا الاصغر هل هو من احد الامور
الداخلة تحت الاوسط ام لا فان كان الاول فحينئذ يتوقف العلم بصدق قولنا كل ما ثبت له الاوسط فانه يحصل له
الاكبر على العلم بثبوت الاكبر للاصغر فلو استفدنا هذا العلم من العلم بثبوت الاكبر لكل ما دخل تحت الاوسط
لزم الدور وانه باطل وان كان الحق هو الثاني وهو ان الاصغر غير داخل تحت الاوسط فحينئذ لا يلزم من الحكم
بالاكبر على الاوسط ثبوت ذلك الحكم للاصغر السؤال الخامس المنتج لهذه النتيجة اما العلم بالجلي

أو العلم بمجموعهما والأول باطل لأن العلم البديهي حاصل بأن أحد المقدمتين لا ينتج شيئا والثاني أيضا باطل
لأن الذهن لا يقوى على استحضار العلم بشيئين مختلفين دفعة واحدة فإذا كان الموجب هو مجموع العلمين ثم إنه لا وجود
لهذا المجموع فحينئذ يمتنع حصول هذا الإنتاج السؤال السادس تصور الأصغر مع تصور الأوسط هل يوجب
حكم الذهن بإثبات ذلك الأوسط لذلك الأصغر وكذلك القول في تصور الأوسط مع تصور الأكبر هل يوجب
أو لا يوجب فإن كان الأول فعند حصول هذه التصورات الثلثة يجزم الذهن بإثبات الأكبر للأوسط وبإثبات
الأوسط للأصغر وذلك يوجب جزم الذهن بإثبات الأكبر للأصغر فحينئذ لا يكون هذا الإنسان محتاجا في
تحصيل العلم بهذه النتيجة بل يكون علمه بهذه النتيجة علما لزوميا اضطراريا ولا يمكن أن يقول قابل الاختيار ليس
في اكتساب التصديقات بل في اكتساب التصورات التي يتفرع عليها هذه التصديقات لما بينا أن التصورات
ليست كسبية وأما إن قلنا إن تصور الأصغر مع تصور الأوسط لا يوجب حكم الذهن بإثبات الأوسط لذلك الأصغر
وكذا القول في الكبرى فحينئذ يحتاج في إثبات تلك النتيجة إلى قياس آخر ويعود التقسيم الأول فيه فإما أن يتسلسل الصغرى
وهو محال أو ينتهي إلى قياس يكون استلزام أصغره لأوسطه واستلزام أوسطه لأكبره يكون استلزاما ضروريا
فحينئذ يكون النتيجة ضرورية ثم إذا جعلنا تلك النتيجة صغرى لقياس آخر وكانت كبراه أيضا كذلك كانت النتيجة
الناتجة من القياس الثاني أيضا ضرورية اللزوم وحينئذ يعود الأمر إلى أن يصير النتائج كلها ضرورية خارجة
عن القدرة والاختيار السؤال السابع قولنا كل كذا كذا حكم على جميع جزئيات ذلك الموضوع بذلك
المحمول والحكم على الشيء بشيء آخر مسبوق بتصور المحكوم عليه لكن جزئيات كل كلي غير متناهية وقولنا كل
كذا إشارة إلى جميع تلك الجزئيات فعلى هذا الحكم الكلي لا يمكن إلا بعد تصور أمور غير متناهية لكن تصور أمور
غير متناهية على التفصيل محال والموقوف على المحال محال فوجب أن يكون الحكم الكلي محالا وإذا ثبت أنه لا بد
في كل قياس من مقدمة كلية فوجب القول بفساد كل قياس فإن قالوا إنه يمكننا أن نحكم حكما كليا من غير أن
نحتاج إلى تقدم العلم بما لا نهاية له لأنا إذا علمنا أن الجسمية مستلزمة للمؤلفية أمكننا حينئذ أن نعلم أن
كل جسم مؤلف فنقول فحينئذ يرجع حاصل هذا التركيب أن ماهية الأصغر مستلزمة لماهية الأوسط
وماهية الأوسط مستلزمة لماهية الأكبر إلا أن على هذا التقدير لا يبقى الحد الأوسط مكررا في المقدمتين
وذلك لأن لا ينتج أو إن أنتج لكنه نوع آخر من القياس سوى ما نحن فيه الآن فهذا تمام القول في الشكوك
والجواب عن السؤال الأول أنا إذا قلنا لا حيوان بحجر ثم إذا قلنا والحيوان جنس فإما أن نترك

على هذه الإهمال أو بجعله كليا ونقول كل حيوان جنس أما الأول فلا ينتج لأن المهملة في قوة الجزئية والكبرى الجزئية
لا ينتج في هذا الشكل والثاني باطل لأن قول القائل وكل حيوان جنس معناه أن كل واحد واحد مما يقال له
إنه حيوان فهو جنس وفساد ذلك معلوم بالضرورة وعن الثاني أنه ينتج أن كل إنسان إنسان وهذا وإن كان
من باب إيضاح الواضحات إلا أنه حق وعن الثالث أن الشك الذي ذكرتم إنما يتوجه لو كان المراد
من الكبرى أن الأوسط موصوف بالأكبر وليس الأمر كذلك بل المراد أن كل ما يثبت له الأوسط فإنه يثبت له الأكبر
فلما ذكرنا أن الأصغر يثبت له الأوسط فحينئذ يظهر من مجموع هاتين المقدمتين ثبوت الأكبر للأصغر من غير حاجة
إلى مقدمة أخرى إليهما وعن الرابع أن العقل لما حكم بأن المعنى الذي لأجله جعل الأوسط معه أوسط
يستلزم الأكبر فحينئذ يمكننا أن نعلم أن كل ما يثبت له الأوسط فإنه يثبت له الأكبر ولا يتوقف حصول
هذا العلم الكلي على تعرف أحوال الجزئيات أولا وعن الخامس أن الذهن يقوى على استحضار العلم بشيئين
ولولا ذلك لما قدر على تركيب القضية لأن القضية معناها حكم الذهن بثبوت أمر لأمر ولولا حصول تصور
ذينك الأمرين معا وإلا لكان ذلك الحكم متعذرا وعن السادس أن علمنا بكوننا قادرين على التأمل
والفكر علم ضروري فلا يقدح فيه التشكيك وعن السابع أنه يرجع حاصل هذا القياس إلى أن نقول الأصغر
موصوف بالأوسط ثم نقول وكل ما كان موصوفا بالأوسط فإنه موصوف بالأكبر وعلى هذا التقدير يكون
الأوسط مكررا **المسألة الخامسة** أفضل الأشكال هو الشكل الأول ويدل عليه وجوه الأول
أن هذا الشكل يعطي المحصورات الأربع والثاني لا يعطي إلا السالبتين والثالث لا يعطي إلا الجزئيتين
الثاني أن برهان اللم أشرف البراهين ولا يعطيه إلا هذا الشكل لأنك تقول الأصغر حصلت
له العلة الموجبة للأكبر فوجب أن يحصل له الأكبر وهذا البرهان الذي إن كان في الإيجاب الكلي لم يحصل
إلا من الشكل الأول وإن كان في السلب الكلي فقد يمكن إيراده في الشكل الثاني لكن لا على النظم الطبيعي
لأن الأصغر وإن كان قد حمل عليه الأوسط الذي هو العلة إلا أن في الكبرى ما جعل المعلول تابعا للعلة
في الوجود بل حتى جعل المعلول ممتنعا والعلة تابعة وأما الشكل الثالث فلا يكون العلة قد وجدت
فيه للحد الأصغر بل للحد الأصغر أوجد العلة فثبت أن النظم الطبيعي في هذا البرهان الذي هو أشرف
البراهين لم يحصل إلا في الشكل الأول الوجه الثالث في بيان شرف الشكل الأول أن الحد
موجبة كلية فلو لم يكن إثباتها بالقياس لما كان إلا بالشكل الأول الوجه الرابع أن المتقدمين كانوا يثبتون

نتاج الشكل الثاني والثالث اما بالعكس او الخلف او الافتراض وكل ذلك لا يتم الا بالشكل الاول الوجه
الخامس انه لا يتم قياس الا اذا حصلت فيه موجبة كلية والموجبة الكلية اذا لم يكن برهنتها مقرنها
الى الشكل الاول فكان الثاني والثالث مفتقرين الى الاول من هذا الاعتبار والاول غني عنهما الوجه السادس
ان المعرفة التامة لا تحصل الا في الكلي الموجب اما الجزئي فالعلم به غير تام لان قولك بعض ج ب مجهول
انه اي بعض هو فاذا عينته وعرفته وكان مثلا ذلك البعض هو د عاد الى الكلية فصار كل د ب ولما
السالب فانه يعرف من الشيء ما ليس هو وهذا امر خارجي وغير تام الا ان يشار في ضمن ذلك السلب الى معنى
ثبوتي وحينئذ تصير تلك السالبة في قوة الموجبة فثبت ان المعرفة التامة لا تحصل الا في الكلي الموجب وذلك
لا ينتجه الا الشكل الاول فثبت بهذه الدلائل ان الشكل الاول افضل الاشكال قال الشيخ
اما الشكل الثاني فشرط انتاجه ان تكون الكبرى كلية وتختلف مقدمتاه بالايجاب والسلب المفسر
قال رضي الله عنه ها هنا مسئلتان المسئلة الاولى اما بيان انه يجب ان تكون كبرى هذا الشكل كلية
فمشهور في الكتب واما بيان انه يجب اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب ففيه اسرار لطيفة فنقول الاشتراك
في الايجابات وفي السلوب امر مشترك فيه بين الامور المتوافقة وبين الامور المتباينة ولا يمكن الاستدلال
بذلك الاشتراك لا على التباين ولا على التوافق فثبت انه لا بد من الاختلاف في الكيف ثم نقول
الاختلاف في العرضيات المفارقة مشترك فيه بين المتباينات والمتوافقات فلا يمكن الاستدلال به
ايضا لا على التباين ولا على التوافق فبقي الاختلاف في اللوازم دالا على التباين لانه اذا كان الاوسط
واجب الثبوت لاحد الجانبين وممتنع الثبوت للجانب الآخر وجب حصول التباين من الجانبين واذا عرفت ان
التباين في العرضيات المفارقة لا يدل على شيء اصلا ثبت انه لا قياس في هذا الباب من الممكنتين العامتين
ولا من الوجوديتين اللاضروريتين ولا من الوجوديتين اللادائمتين ولذلك لا قياس عن المطلقتين العامتين
ولا عن الممكنتين الخاصتين لاحتمال ان يكون ذلك الاختلاف اختلافا في العرضيات لا في اللوازم وايضا
اذا كانت احدى المقدمتين ضرورية والاخرى خالية عن الضرورة كانت النتيجة سالبة ضرورية سواء كانتا
موجبتين او سالبتين او احديهما موجبة والاخرى سالبة وذلك لان ثبوت الضرورة للضروري لا ضروري
وسلبها عن غير الضروري امر ضروري فها هنا الاختلاف في الكيف حاصل في نفس الامر فلا جرم كانت
النتيجة ها هنا سالبة ضرورية المسئلة الثانية لما شرطنا كلية الكبرى سقطت من التركيبات

الستة عشر ثمانية ولما شرطنا اختلاف المقدمتين في الكيف سقطت من الثمانية الباقية اربعة فبقيت
القراين المنتجة اربعة الاول ان تكون الصغرى موجبة كلية والكبرى سالبة كلية الثاني بالعكس من
ذلك والنتيجة فيهما سالبة كلية والدليل عليه ان الاوسط واجب الثبوت لاحد الطرفين وممتنع الثبوت مع
الطرف الآخر وذلك يوجب حصول المباينة بين الطرفين الثالث موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى الرابع سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والنتيجة فيهما سالبة جزئية والدليل عليه ان
الاوسط لما حال مع بعض احد الطرفين ولم ينقض تلك الحال مع تمام الطرف الآخر فبين بعض احد الطرفين
وتمام الطرف الثاني منافاة فلا جرم صدقت النتيجة سالبة جزئية واما المتقدمون فانهم يثبتون هذه الضروب
بالعكس او الخلف او بالافتراض وتلك الطرق مشهورة في الكتب فلا حاجة بنا الى ذكرها واقول ان كان لا يمكن
بيان نتاج الشكل الثاني والثالث الا بالاستعانة بالشكل الاول اما بطريق العكس او بطريق الخلف صار هذان
الشكلان عبثا محضا لان الشكل الاول لما كان وافيا باعطاء هذه النتايج كان التمسك بالشكل الثاني والثالث
ثم ردهما الى الاول تطويلا للطريق من غير فايدة اصلا ومعلوم انه عبث محض لما على الوجه الذي ذكرنا كان
مفيدا لانا لما استخرجنا النتيجة من هذين الشكلين من حيث هما هما من غير استعانة في ذلك الى الشكل الاول
كان التمسك بكل واحد منهما مفيدا فثبت ان الطريق الذي ذكرناه اولى مما ذكروه واما الشكل الثالث فشرطه
انتاجه كون صغراه موجبة وكون احدى المقدمتين كلية وضروبه المنتجة ستة لانا لما شرطنا ايجاب الصغرى
فقد سقطت من التركيبات الستة عشر ثمانية ولما شرطنا كون احدى المقدمتين كلية فقد سقط من الثمانية
الباقية اثنان فبقيت الضروب المنتجة ستة واعلم ان حقيقة هذا الشكل ترجع الى حرف واحد وهو ان الموضوع
الواحد اجتمع فيه محمولان فحصل بينهما التقاء هناك فاما خارج ذلك الموضوع فالالتقاء وعدمه محتملان فكان
الحكم الجزئي لازما اذا عرفت هذا فنقول لكن الصغرى موجبة كلية فالكبرى ان كانت موجبة كلية او جزئية فالنتيجة
موجبة جزئية ولما اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فالكبرى ان كانت موجبة كلية فالنتيجة موجبة جزئية
وان كانت سالبة كلية فالنتيجة سالبة جزئية والبرهان في الكل ما ذكرناه فهذا تمام الكلام في بيان هذه
الاشكال الثلثة واعلم ان الشيخ لم يذكر في هذا الكتاب شيئا من مسايل المختلطات ونحن قد ذكرناها
في ساير الكتب ونبهنا في اثناء الكلام في تقرير هذه الاشكال الثلثة على دقايق كثيرة فيها الا انا ذكرنا ها هنا
اصلين كبيرين في علم المختلطات ونحيل بالتفصيل على منطق الملخص وعلى الملخص الاصل الاول

مع موجبة واربع سالبة كلية او جزئية فالنتيجة

ان نقول قد عرفت ان الجهات اما الضرورة او الامكان او الدوام او اللادوام او ما اختلط من هذه الاقسام
اما الضرورة فقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع كون الذات ازلية وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت
للذات مع شرط ان لا يكون للذات ازلية وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع السكوت عن كون تلك
الذات ازلية ام لا وايضا فقد يراد بالضرورة ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف القايم بالذات مع كونه
ايضا واجب الثبوت للذات وقد يراد به ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف القايم بالذات بشرط ان لا يكون
واجب الثبوت للذات وقد يراد به ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف مع السكوت عن كونه واجب الثبوت
بحسب الذات ام لا وايضا فقد يراد بالضرورة حصول الضرورة بحسب وقت معين فقط وقد يراد بها
حصول الضرورة بحسب وقت غير معين فمجموع هذه الجهات التي اعتبرناها ثمانية اما في الامكان فالمراد لها
الامكان العام او الخاص او الاخص او الاستقبالي واقسام الخاص خمسة لان الممكن الخاص اما ان يكون دايم الثبوت
او دايم العدم او راجح الوجود او راجح العدم او متساوي الطرفين فمجموع هذه الاعتبارات ثمانية فيصير مجموع
الجهات بحسب الضرورة وبحسب الامكان ستة عشر واما بحسب الدوام او اللادوام فنقول الدايم اما ان يكون
بحسب الذات او بحسب الوصف اما الدايم بحسب الذات فاما ان يكون دايما مع بيان كونه ضروريا او مع بيان
انه غير ضروري او يبين كونه دايما مع السكوت عن كونه ضروريا او غير ضروري وايضا الدايم بحسب الوصف فاما ان
يبين مع كونه دايما بحسب الذات او يبين كونه دايما بحسب الوصف مع السكوت عن بيان كونه دايما بحسب الذات
ام لا فهذه ستة وايضا اللادايم هو الحكم الذي يشترط اللادوام فهذا اما ان يبين كونه ضروريا او غير ضروري
فهذه ثلثة وهي مع تلك الستة تسعة وايضا المحمول الذي لا يدوم بدوام ذات الموضوع اما ان يدوم بدوام
وصف من الاوصاف القايمة بتلك الذات او لا يكون كذلك او يكون قد بين كونه لا دايما بدوام الذات مع
السكوت عن ذلك التفصيل فهذه ثلثة اخرى ومع التسعة المذكورة اثنى عشر وهذه الاثنى عشر مع تلك الستة عشر
المذكورة ثمانية وعشرون والاعتبار التاسع والعشرون كونه موجودا لا ضروريا والاعتبار الثلثون كونه مطلقا
عاما فهذه ثلثون اعتبارا لهذه الجهات اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا كل ج ب فهذا الموضوع يمكن اخذه على كل واحد
من هذه الاعتبارات الثلثين ثم اذا اخذت الموضوع على اعتبار واحد من هذه الاعتبارات احتمل ايضا
حمل المحمول عليه بكل واحد من هذه الاعتبارات الثلثين وحينئذ يصير عدد القضايا بحسب هذه الاعتبارات
تسعمائة ثم اذا جعلنا واحدا من هذا العدد صغرى احتمل ضم كل واحدة من تلك التسعمائة اليها على سبيل الكبرى

وحينئذ يصير عدد انواع الاقيسة البسيطة والمركبة ما يحصل من ضرب تسعمائة في تسعمائة واعلم
انك يمكنك ان تزيد في اعتبار الجهات بحسب وجوه اخرى كثيرة كما ذكرناه في كتاب الملخص وحينئذ تزيد
عدد انواع الاقيسة على المبلغ الذي ذكرناه زيادة عظيمة فثبت ان هذا البحث يجري مجرى البحث عما لا نهاية
له وليس تخصيص بعض هذه الانواع بالذكر واهمال البقية اولى من العكس فلا جرم كان الاولى تركه والاكتفاء
بهذه الاشكال البسيطة الفصل الثاني في ان القياس لا يتم الا بمقدمة كلية والقضية ما لم تكن ضرورية
لا يمكن ان نحكم بها على سبيل الكلية فان الشيء اذا لم يكن ضروريا لم يلزم من فرض عدمه محال واذا كان الامر
كذلك فحينئذ يتعذر على العقل ان يحكم به على سبيل الكلية فثبت ان الاقيسة النافعة هي الاقيسة المركبة
من القضايا الضرورية فقط فان قالوا قد تركب الاقيسة النافعة عن المقدمات الممكنة قلت الامكان
للممكن امر ضروري فكان في الحقيقة مركبا من الاقيسة المركبة من المقدمات الضرورية قال الشيخ
وقد يقترن من الشرطية المتصلة قرائن على نمط هذه الاشكال فاجعل بدل الموضوع مقدما وبدل المحمول
تاليا فان كان التالي في الصغرى مقدما في الكبرى فهو الشكل الاول وان كان تاليا في كليهما فهو الشكل الثاني
وان كان مقدما فيهما معا فهو الشكل الثالث والشرطية التي يؤلف من اجتماع طرفي المطلوب هي النتيجة
والشرايط المعتبرة في الانتاج هاهنا هي الشرايط المذكورة في الحمليات ثم انه بعد هذا شرع في
بيان المحصورات الاربع في الشرطيات فقال الكلية الموجبة كقولك كلما كان ا ب فج د والكلية السالبة
كقولك ليس البتة اذا كان ا ب فج د والجزئية الموجبة كقولك قد يكون اذا كان ا ب فج د والجزئية السالبة
كقولك ليس كلما كان ا ب فج د ثم لما ذكر هذا عاد الى بيان الاشكال الثلثة فذكر من كل واحد من الاشكال
ضربه الاول ثم بين كيفية جريان طريقة الاعتراض فيها وكل ذلك ظاهر غني عن التفسير قال الداعي ليس
هاهنا بحث عقلي ولنفسر الضرب الاول من الشكل الاول من هذه القياسات وهو قولنا كلما كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالاعشى يبصر شيخ فكلما كانت الشمس طالعة فالاعشى يبصر فيقول حاصل
هذا القياس ان طلوع الشمس يستلزم وجود النهار ووجود النهار يستلزم صيرورة الاعشى مبصرا واذا
ذكرنا القياس على هذا الوجه صار القياس حمليا فعلمت انه لا تفاوت بين هذا القياس الشرطي وبين القياس
الحملي الا في تغيير الالفاظ والعبارات ومثل هذا البحث لا يليق بالكتب العلمية فان قالوا انا اذا ذكرنا
هذا القياس على هذا الوجه الذي ذكرتم لم يبق الاوسط متكررا لانا قلنا طلوع الشمس يستلزم وجود النهار

موجود فالتالي في هذه القضية هو قولنا النهار موجود ثم اذا قلنا

فها هنا المحمول هو قولنا يستلزم وجود النهار ثم اذا قلنا ووجود النهار يستلزم كذا وكذا فالموضوع في
هذه القضية بعض ما كان محمولا في القضية الاولى فلم يكن الاوسط متكررا بكماله فاما اذا ركبنا هذا القياس
من المقدمتين الشرطيتين فانا اذا قلنا وكلما كان النهار موجودا فكذا وكذا فقد جعلنا تمام ما كان تاليا في الصغرى
مقدما في الكبرى فكان الاوسط هاهنا بتمامه متكررا فظهر الفرق العقلي بين هذين النوعين من التاليف والتركيب
فنقول في الجواب عن هذا السؤال مقامان الاول انا اذا قلنا في الصغرى كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
بدليل انك لو حذفت هذا الفا وقلت كلما كانت الشمس طالعة النهار موجود لم يكن الكلام منتظما ولا مفيدا
فاذن مسقطة فثبت ان هذه الفا جزء من التالي هذا بحسب اللفظ واما بحسب المعقول المحض فهو ان هذه القضايا
الشرطية انما يتالف القياس منها اذا كانت لزومية وحينئذ يصير المعنى كلما كانت الشمس طالعة فانه يلزمه
ويتبعه كون النهار موجودا فهذا اللزوم جزء من التالي فاذا ابدلت بعده وكلما كان النهار موجودا فكذا وكذا فتمام
التالي في الصغرى ما صار مقدما في الكبرى فثبت ان هاهنا الاوسط غير متكرر البتة المقام الثاني
هب ان قولنا طلوع الشمس يستلزم طلوع النهار ووجود النهار يستلزم صيرورة الاعشى بصيرا ليس الاوسط فيه
متكررا الا انا بينا ان عدم تكرر الاوسط لا يمنع من الانتاج بل بديهة العقل حاكمة بان التركيب الذي ذكرناه
ينتج ان طلوع الشمس يستلزم كون الاعشى بصيرا واذا كان المقصود من هذا القياس ليس الا هذا المعنى وهذا المعنى
حاصل في التركيب الحملي كان العدول عنه الى العبارة الاخرى خبطا لفظيا عاريا عن الفايدة فثبت بما ذكرنا ان
هذه القياسات الشرطية عين القياسات الحملية وانه لا فايدة في افرادها بالذكر **قال الشيخ**
القياس الاستثنائي الى اخر الفصل **التفسير** قال رضي الله عنه القياس الاستثنائي اما
ان يكون من المتصلات او من المنفصلات فان كان من المتصلات فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالي
واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم تحقيقا للزوم فانه متى حصل اللزوم لزم من وجود الملزوم وجود اللازم
ومن عدم اللازم عدم الملزوم واما استثناء نقيض المقدم او استثناء عين التالي فانه لا ينتج لاحتمال كون اللازم
اعم من الملزوم وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم الاخص عدم الاعم ولا من وجود الاعم وجود الاخص وان
كان القياس الاستثنائي مركبا من المنفصلة فالمنفصلة اما ان تكون مانعة من الجمع والخلو معا وهي المنفصلة الحقيقية
او مانعة من الجمع فقط او مانعة من الخلو فقط وقبل الخوض في نتيجة كل واحد من هذه الاقسام لا بد من تحقيق
القول فيها فنقول القضية الشرطية المنفصلة لا بد وان تكون مركبة من قضيتين فاما ان تكون مركبة من القضية

ونقيضها او من القضية واللازم المساوي لنقيضها والحكم في هذين القسمين انه يمتنع اجتماع الطرفين على الصدق
والكذب معا واما ان تكون مركبة من القضية ومما هو اخص من نقيضها كقولك هذا الشيء اما حجر او شجر والحكم
في هذا القسم انه يمتنع اجتماعهما على الصدق لكنه لا يمتنع اجتماعهما على الكذب واما ان تكون مركبة من القضية ومما
هو اعم من نقيضها والحكم فيه انه يمتنع اجتماعهما على الكذب والا لزم ارتفاع النقيضين ولا يمتنع اجتماعهما على
الصدق لان كل ما كان اعم من نقيض الشيء كان ممكن الاجتماع مع ذلك الشيء لا محالة ثم هذا القسم قد يكون مركبا
من موجبة وسالبة كقولنا زيد اما ان يكون في البحر واما ان لا يغرق فان التقدير اما ان يكون في البحر واما ان لا يكون
واذا لم يكن في البحر وجب ان لا يغرق لانا نعني بالبحر كل ما يغرق لكن قولنا ليس في البحر هذا النقيض اخص من قولنا لا يغرق
فاذا قلنا زيد اما ان يكون في البحر واما ان لا يغرق فقد وضعنا في مقابلة قولنا زيد في البحر ما هو اعم من نقيضه وايضا
قد تكون هذه المنفصلة مركبة من سالبتين كقولنا هذا الشيء اما ان لا يكون حيوانا واما ان لا يكون واذا كان حيوانا لزم ان لا يكون
نباتا فاذا قلنا هذا الشيء اما ان لا يكون حيوانا واما ان لا يكون نباتا كان حكمه ما ذكرناه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول ان كانت
المنفصلة مانعة من الجمع والخلو معا فهذه المنفصلة اما ان تكون ذات جزءين او اكثر فان كان الاول كان استثناء
وجود ايهما كان منتجا لنقيض الاخر واستثناء نقيض ايهما كان منتجا لعين الاخر مثاله هذا العدد اما زوج واما فرد
لكنه زوج فليس بفرد واما الثاني وهو ان تكون المنفصلة الحقيقية ذات اجزاء اكثر من اثنين فهو مثل قولنا هذا العدد
اما زايد واما ناقص واما مساو واستثناء وجود ايها كان ينتج نقيض البواقي كقولك لكنه زايد فليس بمساو ولا ناقص
اما لو استثنيت نقيض واحد منها انتج منفصلة مركبة من اجزاء البواقي كقولك لكنه ليس بزايد فهو اما مساو واما ناقص
واما المنفصلة التي تمنع الجمع ولا تمنع الخلو مثل هذا الشيء اما شجر واما حجر فها هنا استثناء عين ايهما كان ينتج
نقيض البواقي لانا لما حكمنا بان اجتماع هذه الامور في الشيء الواحد محال لزم من وجود ايها كان عدم البواقي
واما استثناء نقيض ايها كان لا ينتج شيئا لانا بينا انه يجوز ارتفاعها باسرها فلا جرم لا يمكن الاستدلال بعدم واحد
منها لا على وجود الاخر ولا على عدمه واما المنفصلة التي تمنع الخلو ولا تمنع الجمع فها هنا يلزم من استثناء نقيض
ايهما كان وجود الاخر لانا لما حكمنا بان ارتفاع الطرفين محال لزم من ارتفاع احدهما الجزم بحصول الاخر لانه
عند ارتفاع احد الطرفين لو ارتفع الطرف الثاني ايضا حينئذ يكون الطرفان قد اجتمعا على الارتفاع وذلك محال
واما استثناء وجود ايهما كان لا ينتج شيئا لانا لما حكمنا بان اجتماعهما جائز لم يلزم من وجود احدهما لا وجود الاخر
ولا عدمه فلا جرم لا يمكن ان يستدل بوجود احدهما لا على عدم الاخر ولا على وجوده **قال الشيخ**

قياس الخلف هو ان ياخذ نقيض المطلوب وتضيف اليه مقدمة صادقة على صورة قياس منتج شيئا
ظاهر الاحالة فنعلم ان سبب تلك الاحالة ليس تأليف القياس ولا المقدمة الصادقة بل سبب احالتها نقيض المطلوب
فاذا هو محال فنقيضها حق **المفسر** قال رضي الله عنه هذا الكلام واضح معلوم وحقيقة ان
قياس الخلف هو الاستدلال بامتناع لازم احد النقيضين على امتناع ذلك النقيض ثم بامتناع ذلك النقيض على
صحة النقيض الآخر وعلى صحة الاصول الداخلة في ذلك النقيض واما صورة هذا القياس فهي ان ياخذ نقيض المطلوب
وتضيف اليه مقدمة صادقة وتركبها على صورة قياس منتج نتيجة ظاهرة الامتناع فيعلم ان سبب ذلك
المحال ليس تأليف القياس ولا المقدمة الصادقة لان الحق لا يستلزم الباطل فعلمنا ان سبب لزوم ذلك المحال هو نقيض
المطلوب فذلك النقيض باطل فنقيض هذا النقيض وهو المطلوب حق وانما سمي هذا القياس قياس الخلف لوجهين
الاول ان الخلف هو الردي من القول فما لزم من هذا التركيب نتيجة باطلة لا جرم سمي خلفا الثاني انك
في هذا الطريق لا تثبت مطلوبك بقياس متوجه اليه بل بقياس متوجه الى انتاج النتيجة الباطلة ثم تستدل
ببطلان تلك النتيجة على حقية المطلوب فكان الانسان ذهب الى مطلوبه من خلفه لا من قدامه ○
قال الشيخ وان شئت اخذت نقيض المحال واضفته الى الحق فينتج المطلوب على الاستقامة
المفسر قال رضي الله عنه هذا العمل يسمى برد الخلف الى المستقيم مثاله انا ندعي ان
قولنا كل انسان حيوان حق فنقول ان كذب هذا صدق نقيضه وهو قولنا ليس كل انسان حيوانا ونضيف اليه وهو قولنا
وكل ناطق حيوان ينتج من رابع الشكل الثاني ليس كل انسان ناطق وهذا محال وهذا المحال انما لزم من فرضنا انه
ليس كل انسان حيوانا فكان هذا باطلا فنقيضه حق وهو قولنا كل انسان حيوان ولنعلم ان النتيجة الباطلة هي قولنا
ليس كل انسان ناطقا فان اخذنا نقيض هذه النتيجة الباطلة وهي قولنا كل انسان ناطق وضممنا اليه المقدمة الحقة
وهي قولنا كل ناطق حيوان ينتج ان كل انسان حيوان على الاستقامة وهو المطلوب الاول **قال الشيخ**
الاستقراء هو ان تحكم حكما على كلي لوجوده في جزئياته كلها او بعضها كما نحكم ان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل
وهذا الاستقراء ربما كان مخالفا لما لم يستقرأ كالتمساح **المفسر** قال رضي الله عنه اعلم
ان الاستقراء ضد القياس وذلك لان الاستقراء هو ان نحكم على الكلي لحصول ذلك الحكم في جزئياته والقياس هو ان
نحكم على الجزئي لحصول ذلك الحكم في الكلي اذا عرفت هذا فنقول الاستقراء على قسمين احدهما ان نحكم على كلي لوجود ذلك الحكم
في جميع جزئياته والثاني ان نحكم على الكلي لوجود ذلك الحكم في بعض جزئياته والى هذين القسمين اشار الشيخ بقوله هو الحكم

على كلي لوجوده في جزئياته كلها او بعضها اما القسم الاول فذلك مثل ما اذا وقع الشك في ان الناطق هل
هو مائت اوليس بمائت فتصفحت جزئيات الحيوانات لا من جهة الناطق وغير الناطق بل من جهة قسمة اخرى كالماشي
وغير الماشي فوجدت المائت ثابتا لجميعها اجزاء الاستقراء الحسن تحكم على الحيوان بسبب هذا الاستقراء بانه مائت
ثم تنقل ذلك الى الناطق فتقول كل ناطق حيوان وكل حيوان اما ماش او غير ماش وكل ماش وغير ماش مائت ينتج كل
ناطق مائت وهذا انما يتاتى اذا كان الكل قابلا لوجهين من القسمة الحاصرة واما القسم الثاني وهو الحكم على الكلي
لوجوده في بعض جزئياته فهذا لا يفيد الا الظن لاحتمال ان يكون حال غير المذكور وان كان نادرا بخلاف حال
المذكور **قال الشيخ** واما التمثيل فهو الحكم على الغائب بما هو موجود في الشاهد **المفسر**
قال رضي الله عنه كان الاولى ان يقال التمثيل هو الحكم في صورة بمثل الحكم الثابت في صورة اخرى ثم
هذا يقع على وجوه اربعة فتارة يكون الحاقا للغائب بالشاهد كما يقال انه تعالى عالم بالعلم كما ان الواحد منا عالم
بالعلم والله تعالى موجود فيجب ان يكون مختصا بالحيز والجهة كما ان الواحد منا كذلك وتارة يكون الحاقا للشاهد
بالغائب كما يقال لو قدر الواحد منا على ايجاد بعض الاشياء لقدر على ايجاد كل الاشياء كما في حق الله تعالى وتارة
يكون الحاقا للغائب بغائب آخر كما يقال للمعتزلة اجمعنا على ان الباري تعالى مريد بالارادة فوجب ان يكون عالما بالعلم
وتارة يكون الحاقا للشاهد بشاهد آخر كما يقال للمعتزلة اجمعنا على ان الواحد منا يكون متحركا لاجل قيام الحركة به
فوجب ان يكون انما كان مدركا لاجل قيام الادراك به فثبت ان التمثيل حاصل في هذه الصور لا ريب وكلام الشيخ
مشعر بانه مخصوص برد الغائب الى الشاهد ويمكن ايضا تصحيح كلامه وهو ان يقال مراده من الغائب المشكوك
المختلف فيه ومن الشاهد المعلوم المتفق عليه وحينئذ يكون لفظه متناولا للاقسام الاربعة التي ذكرناها
قال الشيخ واوثقه ما يكون المشترك فيه علة لثبوت الحكم في الشاهد ثم انه تبين انها ضعيفة من
وجهين الاول ان ذلك المشترك لعله يكون علة لثبوت الحكم في الشاهد من حيث انه في الشاهد
وعلى هذا التقدير يمتنع ان يكون علة للحكم في الغائب الثاني لعل ذلك المشترك ينقسم الى قسمين ويكون علة ذلك
الحكم احد قسمي ذلك المشترك وحينئذ لا يلزم ان يكون ذلك المشترك علة لذلك الحكم مطلقا قال الشيخ فان لم يكن هذان
المانعان وصح ان الحكم معلل بعموم المعنى المشترك انقلب التمثيل برهانا **المفسر** قال رضي الله عنه
صدق الشيخ فيما قال وذلك لانا اذا قلنا عالمية الواحد منا معللة بالعلم فوجب ان يكون عالمية الله تعالى كذلك
تقال عالمية الواحد منا معللة بالمحدث والعلم بالمحدث يمتنع ثبوته في حق الله تعالى او تقال العالمية قسمان

عالمية جائزة وعالمية واجبة والعالمية الجائزة هي المعللة بالعلم اما عالمية الله تعالى فهي واجبة فلا يجوز
تعليلها بالعلم اذا عرفت هذا فنقول ان توجيه هذا السؤال انما وقد سقط الاستدلال لانا وان سلمنا ان العالمية
من حيث هي عالمية معللة بالعلم من حيث هو علم اغلب التمثيل بهما لانا نقول عالمية الله عالمية وكل عالمية
معللة بالعلم ينتج ان عالمية الله تعالى معللة بالعلم **قال الشيخ** الضمير قياس يذكر صغراه
فقط كقولهم فلان يطوف بالليل فهو مخلط وحذف الكبرى اما للاستغنا او للمغالطة **التفسير**
قال رضي الله عنه اما الذي للاستغنا فكما يقال انه يصح ان يعلم ذات الشي مع الذهول عن كونه موثرا في
شي فوجب ان تكون ذاته مغايرة لموثريته والمنتج هذه النتيجة في الحقيقة هو تلك المقدمة مع مقدمة اخرى
وهي قولنا وكل ما يصح العلم به مع الذهول عن غيره فهما متغايران الا ان هذه المقدمة لما كانت ظاهرة جلية لا جرم
حذفناها لحصول الاستغنا عن ذكرها بسبب ظهورها واما الذي يكون الغرض من الحذف انتفاع المغالطة فهو انا
اذا قلنا فلان يطوف بالليل فهو مخلط فهاهنا يظهر للعقل كذب هذه المقدمة الكلية واذا وقف العقل على
كذبها حينئذ لا يبقى ظن صحة تلك النتيجة فلا جرم وجب حذف الكبرى هاهنا ليبقى الظن المذكور ○
الفصل الخامس في انولوطيقا الثانية قال الشيخ المقدمات التي منها يولف البراهين
هي المحسوسات كقولنا الشمس مضيئة والمجربات كقولنا الشمس تشرق وتغرب والسقمونيا يسهل الصفرا والاوليات
كقولنا الكل اعظم من الجزء والاشيا المساوية لشي واحد متساوية والمتواترات كقولنا ان مكة موجودة ○
التفسير قال رضي الله عنه اعلم ان التصديقات لا يمكن ان تكون كلها كسبية والا لافتقر
كل تصديق الى تصديق اخر يسبقه فيلزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان والموقوف على المحال محال فكان
يلزم ان لا يحصل شي من التصديقات الكسبية فثبت ان القول بان كل التصديقات كسبية يمنع من كون شي منها
كسبيا وما ادى ثبوته الى نفيه كان باطلا فكان القول بان كل التصديقات كسبي باطلا ولما ثبت هذا ظهر ان
التصديقات تنتهي بالاخرة الى تصديق غني عن الاكتساب فنقول انها اما ان تكون مستفادة من العقل او من الحس
او من مجموعهما اما المستفادة من العقل المحض فهو الاوليات وذلك لان كل قضية فلها موضوع ومحمول وكل
قضية تكون مجرد تصور موضوعها ومحمولها كافيا في جزم الذهن باسناد ذلك المحمول الى ذلك الموضوع او سلبه عنه
فتلك القضية هي المسماة بالاولية وانما سميناها بهذا الاسم لان العقل يحمل ذلك المحمول ابتدا واولا على ذلك
الموضوع من غير واسطة شي اخر بين ذلك الموضوع وذلك المحمول واما القضية المكتسبة فالعقل يحمل ذلك الموضوع
المحمول

على الحد الاوسط ثم يحمل ذلك الاوسط على الموضوع الذي هو الاصغر فحينئذ يحمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع
بواسطة حمل الحد الاوسط عليه فحينئذ لا يكون ذلك الحمل حملا اوليا بل حملا ثانيا اذا عرفت هذا فنقول هاهنا
سوالات الاول ان يقال هذه القضية الاولية ان كانت من لوازم العقل وجب ان لا ينفك العقل من
الشعور بها البتة وان تكون هذه القضايا حاضرة في الذهن خاطرة بالبال ابدا وان لم تكن من لوازم العقل
كانت مكتسبة لا اولية والجواب انا لا نقول ان غريزة العقل توجب حضور هذه القضايا مطلقا حتى يلزم ما ذكرتم
بل نقول ان غريزة العقل توجب هذا الحكم بشرط حضور تصور ماهية موضوعها وماهية محمولها في العقل فاذا
لم يحضر هذان التصوران في غريزة العقل فقد فات شرط الايجاب فلا جرم يفوت الاثر السوال الثاني
مذهب الشيخ ان القضايا المشهورة والقضايا الوهمية قد تساوي القضايا الاولية في القوة والجزم ثم انه فرق
بين المشهورات والاوليات بطريق وبين الاوليات والوهميات بطريق اخر اما الفرق بين الاوليات
والمشهورات فقال انا نفرض انفسنا كانا خلقنا الان دفعة وما خالطنا احدا وما شاهدنا شيا وقدرنا زوال
موجبات الالف والعادة عن انفسنا ثم انا نعرض في هذه الحالة على عقلنا ان الواحد نصف الاثنين وعرضنا
على عقلنا ايضا في هذه الحالة ان الكذب قبيح فانا نجد العقل في هذه الحالة جازما بالاول ومتوقفا في الثاني
فعلمنا ان جزمنا بان الكذب قبيح ليس الا لاجل الالف والعادة قال واما الفرق بين الاوليات وبين الوهميات
وهو قولنا كل موجود فهو في جهة فهو ان الوهم لا يساعد على التصديق بما ينتج نقيض حكمه والعقل ليس كذلك
فعلمنا ان حكم الوهم كاذب مثاله ان نقول كل ما يحصل في حيز وجهة فلا بد وان يتميز يمنته عن يساره
وفوقه عن تحته وكل ما كان كذلك فهو مركب وكل مركب ممكن وكل ممكن فليس بواجب فالوهم يساعد على كل هذه
المقدمات ولا شك انها تنتج ان كل ما كان مختصا بالحيز والجهة فهو ليس بواجب الوجود لذاته واذا حكم بعد ذلك
بان واجب الوجود لذاته يجب ان يكون مختصا بالحيز والجهة فهاهنا الوهم حكم بحكم وحكم ايضا بما يوجب نقيض ذلك الحكم
فعلمنا انه كاذب واما حكم العقل فانه لا يكون كذلك فلا جرم علمنا ان حكمه صادق هذا غاية كلام الشيخ في
تقرير هذين الفرقين وعندي ان ذلك ضعيف جدا اما الفرق الاول فبيان ضعفه ان نقول هل تدعي
ان القضايا قد تحصل بسبب الالف والعادة في القوة والشدة الى حد فوق الاوليات او لا تدعي ذلك فان لم تدع
ذلك لم يكن لك حاجة الى تقرير هذا الفرق البتة وان ادعيت ذلك فنقول ان هذا الفرق لا يزيل هذا
الاشتباه وبيانه من وجوه الاول ان اقصى ما في الباب انا نفرض زوال الاخلاق والعادات

عن انفسنا الا ان فرض الحلو لا يوجب حصول الحلو فان قاسي القلب اذا فرض نفسه رحيما فانه لا يصير رحيما
بسبب هذا الفرض فاذا سلمت ان حصول الالف والعادة مما يوجب التباس الاوليات بغيرها ثم انا بينا ان
فرض زوال الالف والعادة لا يوجب زوالها حينئذ نقول انا وان فرضنا زوال الالف والعادة وسائر الامور
الخارجية فلعلها ما زالت بل بقيت وعلى تقدير البقا فالموجب للتهمة باق عند هذا الفرض فوجب ان لا يزول
هذه التهمة الثاني هب ان فرض الزوال يوجب حصول الزوال ولكنه ربما حصلت للنفس حالة في كثرة ولا يكون
عند الانسان شعور بها واذا لم يكن له شعور بحصولها امتنع عليه ان يفرض زوالها عن نفسه ومع قيام هذا الاحتمال
كان بقا سبب الغلط قايما على سبيل الاحتمال فوجب ان لا يزول التهمة الثالث ان العلم بان هذا الطريق الذي
ذكرتم يوجب الفرق بين الاوليات وبين المشهورات يحتمل ان يكون من باب القضايا الحقة ويحتمل ان يكون من المشهورات وان
فيفتقر امتياز هذا الطريق الذي ذكرتم عن المشهورات الى طريق اخر ولزم التسلسل وهو محال الرابع
ان هذا الطريق الذي ذكرتم في الفرق بين هذين البابين ليس معلوما بالبديهة بل لا يعلم الا بالفكر والنظر الدقيق
فالقول بان البديهيات لا تتميز عن المشهورات الا بهذا الطريق يوقف الحكم بصحة البديهيات على النظريات
لكن النظريات موقوفة على البديهيات فيلزم الدور ويلزم سقوط البديهيات والنظريات معا عن الاعتبار
الخامس انا اذا رجعنا الى العقل لم نجد هذه المشهورات البتة في قوة البديهيات ولا قريبة منها وذلك
لان قولنا الظلم قبيح ان كان المراد بكونه قبيحا كونه مخالفا لمصالح العالم ولا جرم تنفر عنه طبع من كان محتاجا الى
جلب المصالح ودفع المفاسد فهذا المعنى حق صحيح لا شك فيه وصحته معلومة في بداية العقول الا ان القبح
بهذا التفسير لا يمكن تحققه في حق الله المتعالي عن المنافع والمضار وان كان المراد من كونه قبيحا امرا سوى
ذلك فذلك المعنى غير متصور فلا يمكن ان يكون ذلك التصديق تصديقا جازما بديهيا فعلمنا ان كلامهم في تقرير هذا
الفرق مختل واما الفرق الذي ذكره الشيخ بين الاوليات وبين الوهميات فنقول ان اعترفتم بان هذه الوهميات
لا تبلغ في القوة مبلغ البديهيات فحينئذ لا حاجة الى هذا الفرق وان ادعيتم المساواة في القوة فنقول هذا باطل
وبتقدير ان يكون الامر كذلك فالفرق الذي ذكرته يكون باطلا اما المقام الاول فهو ان ذلك باطل فنقول الذي
يدل على بطلانه انا اذا عرضنا على عقولنا ان الموجود اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا ولا
حالا في المتحيز وجدنا العقل قاطعا بصحة هذا التقسيم ولم نجد جزم العقل بامتناع وجود هذا القسم الثالث
جاريا مجرى جزمه بامتناع الجمع بين الوجود والعدم بل لا نجد للعقل جزما بامتناعه البتة فثبت ان هذه المقدمة

ما بلغت مبلغ البديهيات في القوة واما بتقدير ان يكون الامر كذلك فان الفرق الذي ذكرتموه باطل وبيانه من وجوه
الاول انه انما حكم بفساد حكم الوهم بان كل موجود في الجهة لانه وجد الوهم قد يساعد على تسليم مقدمات ينتج
نقيض ذلك الحكم فعلى هذا التقدير انما نعلم ان حكم العقل صحيح اذا علمنا انه لم يحكم بما ينتج نقيض ذلك الحكم الا ان
هذا العلم انما يحصل اذا عرضنا على العقل جميع المقدمات التي لا نهاية لها وعلمنا ان العقل لم يحكم في شي منها
بحكم يوجب نقيض حكمه في هذه الصورة فعلى هذا العلم بصحة حكم العقل في القضية المعينة يلزم ان يتوقف على علمه
بأحكام القضايا التي لا نهاية لها وعلى العلم بان شيا منها لا يوجب نقيض ذلك الحكم الا ان هذا الشرط ممتنع التحصيل
فوجب ان يبقى المشروط مشكوكا فيه وذلك يوجب القدح في البديهيات واشتباهها بالقضايا الباطلة
الثاني هو انا نجد من انفسنا جزما وقطعا في بعض القضايا ثم انكم زعمتم ان هذا الجزم تارة يكون من قوة
مسماة بالعقل وتارة يكون من قوة مسماة بالوهم الا ان الفرق بين الوهم وبين العقل ليس معلوما بالبديهة بل اقصى
ما في الباب ان يكون ذلك معلوما بالنظر الدقيق فلو توقف الجزم بصحة البديهيات على هذا الفرق ثم ثبت ان هذا الفرق
لا يعلم الا بالنظر الدقيق كان هذا حكما بتوقف صحة البديهيات على صحة النظريات لكن صحة النظريات موقوفة على
صحة البديهيات فيلزم الدور وهو باطل الثالث في القدح في هذا الفرق سائر الوجوه المذكورة في الفرق الاول
ثبت بما ذكرنا ان هذه الفروق ضعيفة وانا لو سلمنا حصول الاستوا بين البديهيات وبين المشهورات والوهميات
لزمنا القول بالسفسطة لزوما لا خلاص عنه السوال الثالث ذكر الشيخ في مثال الاوليات مثالين وهو
قولنا الكل اعظم من الجزء والاشيا المساوية لشي واحد متساوية واعلم ان المقدمة الاولى حق عندي وهي قولنا
النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان فاما قولنا الكل اعظم من الجزء فهو مفرع على تلك المقدمة وذلك لانا نقول
ان كان الكل مساويا للجزء فحينئذ لا يبقى بين وجود الجزء الاخر وعدمه تفاوت في نفس الامر وحينئذ يصدق على ذلك
الجزء كونه موجودا ومعدوما معا وهو محال واما قولنا الاشيا المساوية لشي واحد متساوية فذلك لان الاشيا
اذا كانت مساوية لشي واحد كانت حقيقة تلك الاشيا حقيقة ذلك الشي الواحد فلو لم تكن تلك الاشيا متساوية
لم تكن حقيقتها واحدة فحينئذ يلزم في تلك الاشيا ان تكون حقيقتها واحدة وان لا تكون حقيقتها واحدة فيلزم الجمع بين
الوجود والعدم واذا ثبت هذا فنقول جزم العقل بهاتين القضيتين انما كان بواسطة تلك القضية الاخرى فلم يكن هاتان
القضيتان من الاوليات واعلم ان هذا كله هو القضايا المستفادة من العقل اما المستفادة من الحس فهي المحسوسات
كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة وفيه سوالات الاول ان الحواس كثيرة الاغلاط فان البصر قد يدرك

المتحرك ساكنا والساكن متحركا فان الجالس في السفينة قد يتخيل السفينة واقفة والشط متحركا مع انه بالعكس وقد
يرى الكبير صغيرا والصغير كبيرا واذا [illegible] ان الامر كذلك احتيج في تمييز صوابها عن خطائها الى حاكم اخر يحكم عليها
وحينئذ لا يكون الحس هو الحاكم الاول بل الحاكم الاول هو العقل السوال الثاني ان الحس لا يعطي الحكم الكلي
بل الجزئي والحكم الجزئي لا ينتفع به لا في الحدود ولا في البراهين فانه لا حد للفاسدات ولا برهان عليها
اللهم الا ان يقال ان الاحساس بالجزئيات يعد النفس لقبول صور كلية من المفارقات الا ان تلك الصور الكلية
تكون عقلية لا حسية فظهر بهذا ان قول الشيخ في مثال المحسوسات انها كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة ليس
كما ينبغي وذلك لان قولنا الشمس مضيئة قضية كلية والحس لا يدرك الكليات واما قولنا هذه الشمس مضيئة فهي
محسوسة ولكن الكلام في قوله النار حارة السوال الثالث ان الحس انما يحس بالحاضر الموجود فاما ان
ذلك الشي يمتنع ان يكون بخلافه فذلك غير محسوس وما لم يحصل اعتقاد انه يمتنع ان يكون الحكم بخلاف ما اعتقدناه
فانه لا ينتفع به في البراهين التي يطلب فيها الجزم السوال الرابع ان الحس لا يتعلق الا بالضوء فاما ال
الشعور بان جرم الشمس موصوف بالضوء فذلك غير محسوس البتة لان انضاف الشي بغيره اما ان يكون امرا ثبوتيا
لا وجود له في الخارج او ان كان موجودا في الخارج لكنه ليس من المبصرات فثبت بما ذكرنا ان هذه القضايا
لا تحصل من الحس المحض بل حصولها ايضا لا من العقل والحس جاري في هذا الباب مجرى الخادم والالة واما
القضايا المستفادة من مجموع الحس والعقل فهي نوعان الاول المجربات وذكر لها اذا رأينا
ان الشي دار مع غيره وجودا وعدما حكمنا بكون احدهما علة للاخر كقولنا السقمونيا يسهل الصفراء وفيه سوالات
الاول ان الشي كما يدور مع العلة المؤثرة فيه وجودا وعدما فقد يدور مع الفصل المقوم لنوع تلك العلة
وخاصته المساوية له ولشرط تاثيرها في المعلول مع ان شيئا من ذلك ليس بعلة السوال الثاني
كما ان المعلول يدور مع العلة وجودا وعدما فالعلة تدور مع المعلول المساوي لها وجودا وعدما فالدوران مشترك
بين الجانبين والعلية غير مشتركة فيها بين الجانبين والعجب من هولاء الافاضل انهم صرحوا ولو بان التمثيل
لا يفيد العلم بينوا ان التعويل في الطرد والعكس لا يفيد العلم بالعلية ثم انهم ذكروا ان التجربة تفيد اليقين
مع انه لا معنى للتجربة الا الطرد والعكس وهذا من العجائب السوال الثالث ان الانسان في بلاد الزنج
لا يكون الا اسود فلو فرضنا انسانا ما راى الا بلاد الزنج ولم يسمع وجود سائر البلاد فهل له ان يحكم بان
كل انسان اسود فلما لم يجز ذلك علمنا فساد هذا الاعتبار السوال الرابع ان هذه القضايا التجربية

لا شك في صحتها الا بعد مقدمات كثيرة مثل ان نقول هذا الحكم الحادث لا بد له من سبب وذلك السبب اما ان
يكون نفس ذلك الجسم او امرا هو حال فيه او امرا هو محل له او امرا مباينا عنه [illegible] ولا يجوز ان يكون المؤثر نفس الجسم ولا ما يكون
محلا له ولا ما يكون مباينا عنه ثم انه لا يمكن ابطال استناد هذا الاثر الى الاله المباين الا اذا علمنا ان اله العالم
موجب بالذات لا فاعل بالاختيار لانه بتقدير كونه فاعلا مختارا فلعله اجرى عادته واطرد سنته بايجاد
ذلك الاثر عقيب ذلك السبب من غير ان يكون لذلك السبب فيه اثر وقد ثبت انه لا يمكن اثبات ذلك المؤثر
الا بعد هذه المقدمات ثم قال والمؤثر يمتنع انفكاكه عن الاثر فيمتنع ان يوجد في ذلك المحل ما يمنعه من التاثير
ثم ان بعد ظهور هذه المقدمات نعلم ان ذلك الاثر انما صدر عن ذلك المؤثر فاذا كان العلم بصحة هذه القضايا
التجربية موقوفا على هذه المقدمات الغامضة الدقيقة فكيف يمكن جعل هذه المقدمة من المبادي الغنية عن
الحجة والبرهان السوال الخامس هو ان الجزم بصحة هذه القضايا التجربية ان كان غنيا عن البرهان
كان ذلك من الاوليات فلم يمكن جعلها قسما اخر سوى الاوليات وان افتقر الى برهان فحينئذ لا يمكن جعلها من
المبادي النوع الثاني من القضايا المستفادة من مجموع الحس والعقل وهو الحدسيات ○
قال الشيخ ومثاله ما يشاهد من اختلاف نور القمر بسبب قربه وبعده من الشمس وذلك يفيد
الحدس بان نور القمر مستفاد من الشمس **المفسر** قال رضي الله عنه هذا في غاية الضعف
وبيانه من وجوه الاول ان حاصل هذا المعنى ليس الا [illegible] والعكس وقد عرفت انه لا يفيد الظن فضلا
عن اليقين السوال الثاني ان العلم بانه لما اختلفت اشكال نور القمر بسبب القرب والبعد من الشمس ان كان غنيا
عن البرهان كان ذلك من البديهيات ولم يمكن جعله قسما اخر وان كان محتاجا الى البرهان فكيف يمكن جعله من
اوائل البرهان السوال الثالث قال ابن الهيثم المصري ان هذا القدر لا يدل البتة على ان نور القمر مستفاد
من الشمس لاحتمال ان يكون احد نصفي كرة القمر مضيئا بالطبع ونصفه الاخر مظلما بالطبع ثم ان كرة القمر تستدير على
مركز نفسها حركة مشابهة لحركة فلكه فعند الاجتماع يكون نصفه المظلم الينا بتمامه ونصفه المضي الى فوق بالتمام
وبعد الاجتماع يصير جزء من نصفه المضي مقابلا لنا بسبب استدارة تلك الكرة على مركز نفسها وكلما ازداد بعده
عن الشمس ازداد نصفه المضي ظهورا لنا فاذا صار مقابلا للشمس صار نصفه المضي بتمامه مقابلا لنا ومع قيام
هذا الاحتمال لا يلزم من اختلاف نور القمر بالزيادة والنقصان بحسب قربه وبعده من الشمس ان يكون نوره
مستفادا من الشمس ثم قال والدليل المعتمد في هذا الباب زوال النور عن وجه القمر عند الخسوف وذلك طريق اخر

سوى ذلك الطريق الاول فان قال جرم القمر بسيط فيمتنع ان يكون احد وجهيه مضيئا والآخر مظلما
فنقول لا نسلم انه بسيط وما الدليل عليه فان الدليل الذي ذكرتموه في بساطة الاجرام الفلكية لا يجري الا في الفلك
المحرك فقط سلمنا انه بسيط الا ان ذلك لا يمنع مما ذكرناه والدليل عليه المحو الذي يرى في وجه القمر ثم ان
ان كل ذلك صحيح الا ان مجرد اختلاف نور القمر بحسب قربه وبعده من الشمس لا يدل على ان نوره مستفاد من
الشمس الا مع هذه المقدمة وعلى هذا التقدير فان هذه القضية تكون قضية مفتقرة الى البرهان الدقيق الغامض
فكيف يمكن جعلها من المبادي النوع الثالث من المقدمات التي قيل انها من المبادي مقدمات قياساتها
معها وهذا النوع كان جعله من مكونات القضايا المستفادة من العقل المحض قال الشيخ وهذا مثل
علمنا بان الاربعة زوج فان هذه المقدمة يظن انها بديهية وليست كذلك بل هذه المقدمة انما تعلم بواسطة
الحد الاوسط الا ان ذلك الوسط لا يزول عن الذهن ولا يغيب عنه فلا جرم كان العلم به حاضرا ابدا وتقريره انا
نعلم ان كل اربعة فانها تنقسم بمتساويين ونعلم ان كل ما كان كذلك فهو زوج فبهذا علمنا ان الاربعة زوج
بواسطة علمنا بانها تقبل الانقسام بمتساويين ولقائل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم اذا كان المراد من
كون الاربعة زوجا امرا مغايرا لكونها قابلة للانقسام بمتساويين حتى يقال العلم بكونها قابلة للانقسام
بمتساويين اوجب العلم بكونها زوجا اما اذا كان لا معنى للزوجية الا مجرد كونها قابلة للانقسام بمتساويين
فحينئذ يكون العلم بكونها قابلة للانقسام بمتساويين هو نفس العلم بكونها زوجا وحينئذ يبطل هذا الكلام فان قالوا
الزوجية ليست عبارة عن نفس قبول الانقسام بمتساويين بل عن كيفية اخرى مخصوصة يلزمها هذه الحالة
فنقول اذا كان المراد من الزوجية ما ذكرتم فلا نسلم ان هذه الحالة متصورة فضلا عن ان يكون مصدقا بها فضلا
عن ان يكون ذلك التصديق ضروريا بل ما لا نعقل من الزوجية الا مجرد انها تقبل الانقسام بمتساويين
النوع السابع من المقدمات التي قيل انها من المبادي المتواترات وهي كقولنا ان مكة موجودة واعلم ان الشيخ
لم يستقص في شيء من كتبه الكلام في حقيقة الخبر المتواتر واقول للتواتر شرطان احدهما ان يكون المخبرون قد
اخبروا عن وجود امر محسوس مثل ان قالوا انا راينا محمدا صلى الله عليه وسلم وسمعنا منه ادعاء النبوة ولهذا
لو اخبروا عن امر غير محسوس لم يفد العلم وذلك لان ذلك الامر ان كان معلوم الصحة ببديهة العقل كانت صحته
معلومة من بديهة العقل لا من ذلك الخبر وان لم يكن معلوم الصحة من بديهة العقل لم يفد ذلك الاخبار علما
فان اهل المشرق والمغرب لو اتفقوا على الاخبار عن حدوث العالم [لم يحصل العلم] بذلك الاخبار الشرط الثاني ان يبلغ

المخبرون في الكثرة الى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب واعلم انه ليس لتلك الكثرة حد معين وذلك لان كل
عدد يفرض فان العقل يحكم عليه بانه كما جاز الكذب على ذلك العدد نقصان واحد فكذلك يجوز الكذب
على ذلك العدد وانه لا تتفاوت حال هذا الجواز بسبب نقصان واحد وزيادته واذا عرفت هذا فنحن
لا نستدل بحصول كمال العدد على حصول العلم بل نستدل بحصول العلم على حصول كمال العدد فهذان الشرطان
كافيان في حصول العلم اذا قال المخبرون شاهدنا ذلك فاما اذا قالوا سمعنا اقوالا اخرين اخبرونا انهم
سمعوا اقوالا آخرين انهم اخبروا بانهم شاهدوا ذلك الامر المحسوس وذلك مثل اخبار اهل عصرنا
عن وجود محمد وعيسى وموسى عليهم الصلاة والسلام فههنا لا بد من شرط ثالث وهو ان يعلم انه كان حال كل
واحد من طبقات المخبرين في الكثرة وامتناع الموافقة على الكذب مثل حال هؤلاء الحاضرين فهذه جملة الكلام
في ضبط شرايط التواتر ولقائل ان يورد السؤال عليه من وجوه الاول ان الخبر المتواتر يدل
على انه كان قد حصل الاحساس لبعض الناس بذلك الشيء المخبر عنه فالاخبار يدل على وجود ذلك الاحساس
وذلك الاحساس يدل على وجود المحسوس فالتواتر دليل الدليل فكان جعل المتواترات قسما واقعا في مقابلة
المحسوسات خطا السؤال الثاني انا بينا ان التواتر لا يفيد العلم الا بوجود المحسوسات وانت تعلم
ان المحسوسات اشخاص كاينة فاسدة وتعلم انه لا حد للكاينات الفاسدات ولا برهان عليها فكان دخول
المتواترات في صناعة الحد والبرهان قليل الفايدة السؤال الثالث انه لا نزاع في انه لا يمتنع
اقدام كل واحد من اهل التواتر على الكذب ولا نزاع في ان اقدام بعضهم على الكذب لا يمنع من جواز اقدام
غيره على الكذب فاذا كان الجواز قائما في حق كل واحد واحد وثبت ان الاجتماع عبارة عن مجموع الآحاد وجب ان يبقى
ذلك الجواز حال الاجتماع كما كان حاصلا حال الانفراد وذلك يفيد القطع بانه لا يمتنع اقدام الكل على الكذب
ومع هذا الجواز لا يبقى اليقين التام السؤال الرابع انه اما ان يقال حصل في الوجود عدد مخصوص
يمتنع اتفاقهم على الكذب او يقال ليس الامر كذلك فان كان الاول باطل لانه لا عدد يفرض الا وحال ذلك
العدد ناقصا واحدا او اشكاله في جواز الاقدام على الكذب والثاني يوجب القدح في التواتر وذلك لانه اذا
لم يكن شيء من الاعداد المعينة له صلاحية ايجاب هذا العلم فحينئذ لا يبقى الا ان هذا الاعتقاد الذي حصل
في القلب اهو ظن قوي ام علم يقيني وحينئذ لا يبقى عليه تعويل السؤال الخامس هب ان اهل
التواتر اذا قالوا شاهدنا الشيء الفلاني او سمعنا الكلام الفلاني فانه يفيد العلم بحصوله اما اذا قالوا

رأينا اقول كما اخبروا انهم رأوا اقول كما آخرين اخبروا انهم شاهدوا الشي الفلاني كاخبارنا عن الاشخاص الماضية في القرون الخالية فكيف يفيد مثل هذا الخبر علما يقينيا وذلك لان هذا الخبر لا يفيد اليقين الا اذا علمنا ان طبقات المخبرين في كل عصر وزمان كان بالغا في الكثرة الى حد يمتنع اتفاقهم على الكذب لكن علمنا بان المخبرين كانوا كذلك علم بصفة من صفاتهم وحالة من احوالهم والعلم بصفة الشي مشروط بالعلم بذاته فلما جهلنا ذوات اولئك الماضين فكيف يمكننا ان نعلم انهم كانوا بالغين في الكثرة الى حد يمتنع اتفاقهم على الكذب واذا لم نعلم هذه الصفة لم يكن خبرهم مفيدا للعلم ومعلوم ان اخبار هولاء الحاضرين متفرعة على اخبار اولئك الماضين فاذا وقع الشك في الاصل فكيف يبقى اليقين في الفرع فهذه سوالات صعبة على التواتر السوال السادس هب ان التواتر يفيد العلم الا انا توافقنا على انه ما لم يحصل هذه الشرايط المذكورة لم يكن التواتر مفيدا للعلم واعتبار هذه الشرايط لا سبيل اليه الا بمحض العقل فلولا ان العقل يراعي هذه الشرايط والا لما حصل العلم فيرجع حاصل الامر الى ان العقل استعان بحس السمع في سماع ذلك الخبر واستعان بحس البصر في ان راى الكثرة العظيمة في عدد اولئك المخبرين ثم اعتبر مقدمات اخرى عقلية مضافة الى هذا المسموع وهذا المبصر ثم استفتح العلم من مجموع هذه الامور وحينئذ يظهر ان الحاكم بذلك الحكم هو العقل فان بديهة العقل حكمت بان صدور مثل هذا الخبر مثل هذا المخبر عنه عن هولاء المخبرين مع كثرتهم يمتنع الا اذا كانوا صادقين فكان الحاكم بذلك هو بديهة العقل فيرجع حاصل الكلام الى ان هذه المقدمة بديهية اولية واذا كان قسما من اقسام الاوليات البديهيات امتنع ان يقال انها قسم آخر مغاير للبديهيات فهذا هو الكلام الملخص في تقرير هذه المبادي ويرجع حاصل كلامنا الى ان مبدا المبادي ليس الا المقدمات البديهية واعلم ان هاهنا مقدمات قد تغلب على الطباع العامية انها قوية جلية وهي في الحقيقة باطلة فيجب التنبيه عليها الاولى ان من ادعى امرا من الامور فربما قيل له اذكر له مثالا فان عجز عن ذكر المثال ظنوا انه باطل مثاله انا اذا قلنا انه تعالى ليس في الحيز والجهة فربما قيل انا لا نجد لهذا مثالا من الموجودات فكان القول به باطلا واعلم ان هذا الكلام باطل لان كون الشي حقا في نفسه لا يتوقف على ان يحصل له نظير والا لزم ان يتوقف كل واحد من النظيرين على الاخر ولزم الدور وانه محال فثبت ان حصول الشي في نفسه لا يتوقف على حصول نظيره واذا كان كذلك لم يلزم من عدم النظير قدح في حصوله المقدمة الثانية توهم ان الحكم على الشي يقتضي صحته على مثله لان المثلين حكمهما حكم واحد وهذا ايضا ضعيف لان المثلين لا بد وان يخالف



كل واحد منهما صاحبه في تعينه وتشخصه والا لزم ان يكون احد المثلين عين الاخر وذلك محال واذا ثبت هذا فلعل هذا التشخص شرط لذلك الحكم وتشخص الشخص الاخر مانع منه ويمكن ان يجاب عنه بان التشخص قيد عدمي والقيد العدمي لا مدخل له في التاثير المقدمة الثالثة انهم اذا ارادوا نفي العدد اصلا او اثبات اعداد لا نهاية لها قالوا ليس عدد اولى من عدد مثال الاول قولهم لو كان الاله اكثر من واحد لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم ان يحصل في الوجود آلهة لا نهاية لها وهو محال اذ ان لا يوجد الا اله واحد وهو المطلوب ومثال الثاني ان يقال ليس تعلق علم الله تعالى ببعض المعلومات اولى من تعلقه بالباقي فاما ان لا يتعلق بشي من المعلومات وهو باطل لما ثبت انه تعالى عالم بمخلوقاته واما ان يتعلق بالكل وهو المطلوب واعلم ان هذه المقدمة ضعيفة لان قولنا ليس عدد اولى من عدد ان كان المراد منه عدم هذه الاولوية في الذهن فهو مسلم الا ان هذا لا يفيد الا توقف الذهن وتردد العقل وان اريد به عدم هذه الاولوية في نفس الامر فهذا ممنوع ولا بد من الدلالة عليه المقدمة الرابعة انه ربما اشتبه على بعضهم الامكان الذهني بالامكان الخارجي مثاله ان الانسان اذا سمع في اول الامر ان العالم قديم او حادث توقف عقله هاهنا قبل الدليل وقال يجوز ان يكون قديما ويجوز ان يكون حادثا فهذا التجويز ذهني عقلي لا في الخارج فهذا الجواز معقول لانه اما يجب ان يكون قديما او يجب ان يكون حادثا لا الجواز الخارجي وكقولنا هذا الجسم يمكن ان يبقى في مكانه ويجوز ان ينتقل عنه فهذا الجواز ليس جوازا ذهنيا بل هو جواز خارجي بمعنى ان العقل قاطع بانه لا امتناع في وجود هذه الحالة ولا امتناع في عدمها فثبت ان الجواز بالمعنى الاول مغاير للجواز بالمعنى الثاني فيجب على العاقل ان يتنبه لهذه الفروق المقدمة الخامسة ربما اشتبه على بعضهم الوجوب المتقدم على الوجود بالوجوب المتاخر عن الوجود فاذا حكمنا على شي بانه يمكن وجوده وعدمه فربما قيل ادعاء هذا الامكان محال لان هذا الشي اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا فوجوده ينافي عدمه فوجب ان ينافي امكان عدمه لانه حال كونه موجودا لما امتنع عدمه فكيف يعقل في هذه الحالة انه يمكن ان يكون معدوما وان كان معدوما فعدمه ينافي وجوده فوجب ان ينافي امكان وجوده واذا كانت الحقيقة والماهية لا تنفك عن الوجود والعدم وكان كل واحد منهما منافيا لحصول الامكان لزم امتناع كون الماهية محكوما عليها بالامكان والجواب عنه ان هذه مغالطة وذلك لان الوجوب وجوبان وجوب متقدم على الوجود ووجوب متاخر عن الوجود اما الوجوب المتقدم على الوجود فهو ان يكون الماهية مقتضية للوجود فيكون الماهية مقتضية لوجوده حالة متقدمة على وجوده وهذه الحالة مسماة بالوجوب واما الوجوب المتاخر

فهو ان الشي اذا صار موجودًا كان وجوده منافيا لعدمه ومانعا من عدمه وامتناع العدم عبارة عن الوجوب
وهذا الوجوب متفرع على الوجود ومتوقف عليه فثبت ان الوجوب الاول متقدم على الوجود وان الوجوب الثاني
متاخر عن الوجود اذا عرفت هذا فنقول ان الوجوبين غير متلازمين لانه لا يبعد ان يكون حقيقة الشي من حيث هي
هي قابلة للوجود والعدم الا انها متى وجبت كان وجودها مانعا من العدم واذا ثبت هذا فنقول انا ادعينا نفي
الوجوب بالمعنى الاول وانتم اثبتم الوجوب بالمعنى الثاني ولا منافاة بين الامرين فهذه دقايق متى تنبه لها الانسان
لها يسهل عليه التخلص عن كثير من الاغلاط ولكن هاهنا اخر كلامنا الملخص في تقرير المقدمات التي هي
المبادي **قال الشيخ** احق البراهين باسم البرهان ما كان الحد الاوسط سببا لوجود الاكبر في
الاصغر كقولنا هذه الخشبة تعلق بها النار وكل خشبة تعلق بها النار فهي محترقة فهذه الخشبة محترقة والذي
يعكس هذا يسمى دليلا **المفسر** قال رضي الله عنه العلم بثبوت الاوسط للاصغر يوجب العلم بثبوت
الاكبر للاصغر فالبرهان لا يكون برهانا الا اذا كان كذلك ثم ان هذا على قسمين احدهما ان يقال كما ان ثبوت
الاوسط للاصغر في الذهن اوجب ثبوت الاكبر للاصغر في الذهن فكذلك ثبوت الاوسط للاصغر في
نفس الامر هو الموجب لثبوت الاكبر للاصغر في نفس الامر والثاني ما لا يكون كذلك اما القسم الاول فهو اكمل البراهين
لان على هذا التقدير العلة الذهنية مطابقة للعلة الخارجية ومثاله ما ذكره الشيخ فان الاصغر هو الخشبة
والاوسط مماسة النار والاكبر هو الاحتراق فثبوت هذا الاوسط لهذا الاصغر هو العلة لحصول الاحتراق
الذي هو الاكبر للخشبة التي هي الاصغر ثم هاهنا دقيقة وهي انه فرق بين ان يقال الاوسط علة لوجود الاكبر
في نفسه وبين ان يقال الاوسط علة لحصول الاكبر في الاصغر فانا لو فرضنا ان الاوسط يكون معلولا لوجود
الاكبر الا انه يكون علة لحصول ذلك الاكبر الذي هو علة في الاصغر فهاهنا هذا البرهان يكون برهان اللم
لاجل ان الاوسط وان كان معلولا لوجود الاكبر الا انه علة لحصول ذلك الاكبر في الاصغر واما القسم الثاني
وهو ان لا يكون الاوسط علة لحصول الاكبر في الاصغر فهذا هو المسمى ببرهان الان كقولنا هذه الخشبة محترقة
وكل محترق فقد مسته النار فان كونه محترقا ليس علة لتعلق النار به بل معلول له اذا عرفت هذين القسمين فنقول
القسم الاول اقوى من القسم الثاني وبيان هذه القوة من وجهين الاول ان برهان اللم الحاصل فيه كون الاوسط
علة لحصول الاكبر في الاصغر في الذهن وفي الخارج معا واما برهان الان فقد حصلت فيه هذه العلة في الذهن
لا في الخارج فلا جرم كان برهان اللم اقوى الثاني ان دلالة العلة على المعلول اقوى من دلالة المعلول على
العلة

قال الشيخ البرهان في العلوم انما تتالف من مقدمات ذاتية المحمولات اي محمولاتها امور
مقومة لموضوعاتها كالحيوان للانسان او خاصة لها او لجنسها من عوارض تعم جنسها كالاستقامة
للخط والمساواة له والكبريات في البراهين اكثرها من الامور الذاتية بالمعنى الثاني **المفسر**
قال رضي الله عنه اتفقوا على ان اجزاء العلوم البرهانية ثلثة الموضوعات والمطالب والمبادي والمراد
من المبادي المقدمات التي بها يبرهن على صحة المطالب واتفقوا على ان محمولات المقدمات البرهانية يجب
ان تكون ذاتية الا انه يجب عليك ان تعرف ان الذاتي له تفسيران احدهما احدهما ان يكون جزءا من الماهية وهو
المراد من قولنا الذاتي هو المقوم والثاني المحمول الخارجي عن الماهية الذي يعرض للشي لا بسبب امر اعم ولا بسبب
امر اخص منه اما الذي يعرض للشي بسبب امر اعم منه فكقولنا الحيوان متحرك فان الحيوان انما استعد لقبول صفة
المتحركية لا لانه حيوان بل لانه جسم وكونه جسما اعم من كونه حيوانا واما الذي يعرض للشي بسبب امر اخص منه
فكقولنا الحيوان ضاحك فان الحيوان انما استعد لقبول الضحك لا لانه حيوان بل لانه انسان وكونه انسانا
اخص من كونه حيوانا اذا عرفت هذا فنقول المحمول الخارجي الذي يعرض الماهية بسبب امر اعم منه او بسبب امر
اخص منه فهذا لا نسميه عرضا ذاتيا فاما المحمول الخارجي الذي يعرض للشي لا بسبب امر اعم منه ولا بسبب امر اخص
منه فهذا نسميه بالعرض الذاتي واعلم انه فرق بين ان يقال هذا المحمول اعم من الموضوع وبين قولنا هذا
المحمول عرض لهذا الموضوع بسبب امر اعم منه فانا لا نشترط في كون العرض ذاتيا للموضوع ان لا يكون عروضه لكل
الموضوع بسبب امر اعم من ذلك الموضوع فاما اذا كان العرض اعم من ذلك الموضوع فذلك مما لا باس به اذا
عرفت هذا فنقول محمول المطلوب البرهاني لا يجوز ان يكون ذاتيا بمعنى الذاتي المقوم لان محمول المطلوب البرهاني
لابد وان يكون مشكوك الثبوت لموضوعه فثبت ان محمول المطلوب البرهاني لا يمكن ان يكون ذاتيا بمعنى الذاتي
المقوم بل يجب ان يكون ذاتيا بالمعنى الثاني ثم نقول وكل مطلوب فانه لا يمكن اثباته الا بمقدمتين ولا يمكن ان يكون
محمول كلي المقدمتين ذاتيا بالمعنى المقوم وذلك لانه ان كان الاكبر مقوما للاوسط وكان الاوسط مقوما
للاصغر كان الاكبر مقوما لمقوم الاصغر ومقوم المقوم مقوم فيلزم ان يكون الاكبر مقوما للاصغر فيلزم ان يكون
محمول المطلوب البرهاني مقوما لموضوعه وقد قلنا ان ذلك محال ولما بطل هذا القسم بقي القسمان الباقيان
وهو ان يكون المحمول في كلي المقدمتين ذاتيا بالمعنى الثاني او يكون المحمول في احدى المقدمتين ذاتيا بمعنى المقوم وفي
الثانية بالمعنى الثاني حتى يندفع المحذور المذكور فهاهنا بحث اخر يتعلق بلفظ الكتاب وهو ان الشيخ قال والكبريات

والعرض ... الذي يكون لازما ... لا بسبب امر اعم ... لموضوعه

من البراهين أكثرها من الأمور الدائمة بالمعنى الثاني ولقائل أن يقول ما السبب في أن خصص الشيخ هذه الأكثرية في الكبرى دون الصغرى والجواب أما بيناه فيما تقدم أن أقوى مقدمتي القياس هو الكبرى فلو فرضنا كون الأكبر مقوما للأوسط وفرضنا كون الأوسط عرضا ذاتيا للأصغر فها هنا إن كان ثبوت ذلك الأوسط لذلك الأصغر بينا كان العلم بثبوت ذلك الأكبر أيضا لذلك الأصغر بينا وحينئذ يصير القياس لغوا وإن كان ثبوت ذلك الأوسط لذلك الأصغر غير بين فحينئذ يكون المحتاج إلى الإبانة بالقياس هو إثبات ذلك الأوسط لذلك الأصغر وحينئذ يصير هذا الأوسط أكبر ويصير الأكبر الأول لغوا فعلمت أنه متى كان الأكبر مقوما للأوسط وكان الأوسط عرضا ذاتيا للأصغر كان هذا القياس كالتطويل أما إذا كان الأكبر عرضا ذاتيا للأوسط وكان الأوسط مقوما للأصغر فها هنا المعلوم بالبديهة أضعف مقدمتي القياس وذلك لا يوجب ضررا في غرض الشيخ علومه فلا جرم كان عقد مثل هذا القياس مستقيما فظهر أنه متى كان المحمول الحقيقي مقدمتي القياس عرضا ذاتيا فالأولى أن يكون هذا المعنى في الكبرى لا في الصغرى **قال الشيخ** لكل علم برهاني شيء هو موضوعه كالمقدار للهندسة ومبادي هي مقدمات أو حدود وما كان من المبادي غير بين بنفسه فإنه يجب أن يبين في علم آخر ومسائل هي المطلوبات وربما صارت المطلوبات مقدمات لمطلوبات أخرى **التفسير**

قال رضي الله عنه هذا الكلام فيه تشويش قليل إلا أن الغرض منه معلوم وذلك لأنا قد ذكرنا أن أجزاء العلوم البرهانية ثلاثة الموضوعات والمبادي والمطالب أما الموضوع فهو الذي في ذلك العلم يبحث عن أعراضه الذاتية وقد علمت أن العرض الذاتي ما هو ومثاله المقدار للهندسة فإن المقصود من علم الهندسة البحث عن الأعراض الذاتية للمقدار وأما المبادي فهي المقدمات التي بها يمكن إقامة البرهان على المطالب وهذه المقدمات ما لم تصر مسلمة فإنه لا يمكن إثبات المطلوب بها وتلك المقدمات لا يمكن تسليمها إلا بعد تصور موضوعاتها ومحمولاتها ولا يحصل تصورها إلا بذكر حدودها فالمبادي هي هذان الشيئان أحدهما الحدود المعرفة لماهية موضوع العلم ولماهية موضوع المقدمات ولماهية محمولها والثاني تلك المقدمات فهذا هو المراد من قوله ومبادي هي مقدمات أو حدود وتقدير الكلام ومبادي للعلم وهي مقدمات أو حدود معرفة لماهيات مفردات تلك المقدمات وأما قوله وما كان من المبادي غير بين بنفسه فيبين في علم آخر فاعلم أن غرض الشيخ منه إجراء الكلام على سبيل الأغلب فأما على العموم الحقيقي فليس بصواب وذلك لأن المبادي إما أن تكون مساوية لجميع مسائل ذلك العلم وإما أن تكون مبادي لبعض مسائل ذلك العلم فأما التي تكون مبدأ لجميع مسائل ذلك العلم فإن لم تكن بينة بذاتها فلا بد من تبيينه

ولا يمكن أن تبين في ذلك العلم لأنا لما فرضناه مبدأ لجميع مسائل ذلك العلم فلو فرضناه مع ذلك مسألة من مسائل ذلك العلم لزم كون الشيء الواحد مبدأ لنفسه ومعرفا لنفسه وذلك محال فلم يبق إلا أن يبين في علم آخر ثم ذلك العلم الآخر إما أن يكون علما لا يمكن إثباته إلا بهذا العلم أو لا يكون كذلك والأول باطل لأنه يقع الدور لأنا لما فرضنا هذا العلم مبدأ لذلك العلم الآخر فلو فرضنا ذلك العلم مبدأ لإثبات هذا العلم افتقر كل واحد منهما إلى الآخر فيلزم الدور وهو محال فثبت أنه لا يمكن بيان مبدأ هذا العلم إلا في علم آخر يكون ذلك العلم غنيا في ثبوته عن هذا العلم فيكون ذلك العلم حينئذ أقوى في مرتبة المعلومية من هذا العلم وأما إن لم يكن ذلك المبدأ مبدأ لجميع مسائل ذلك العلم بل لبعض مسائله فها هنا لا يمتنع إثبات هذا المبدأ في ذلك العلم بعينه بشرط أن لا يجب الدور وذلك هو أن يكون هذا العلم مبدأ في بعض مسائله ثم إن ذلك البعض من مسائله يفي بإثبات هذا المبدأ ثم إن هذا المبدأ يفي بإثبات مسائل أخرى غير الأولى فبهذا الطريق يمكن إثبات شيء من مبادي علم في ذلك العلم بعينه وأما قوله ومسائل هي المطلوبات فأقول لما ذكرنا أن أجزاء العلوم البرهانية ثلاثة الموضوعات والمبادي والمطالب فالشيخ ذكر بعض أحوال الموضوعات والمبادي ثم ردفه بهذا الكلام وهو الكلام في المطالب وهي المسائل وذكر أن تلك المطلوبات ربما صارت مقدمات لمطلوبات أخرى والأمر كما قال لأنا إذا ركبنا قياسا على إنتاج مقدمة فإذا حصلت تلك النتيجة فربما جعلناها مقدمة في إنتاج مطلوب آخر ثم ها هنا بحث وهو أنه لا شك أن القضية التي تكون نتيجة لقياس فقد يمكن في الأكثر جعلها مقدمة لقياس آخر إلا أنه هل يمكن وجود نتيجة لا يمكن جعلها مقدمة في قياس آخر فإن هذا الإمكان إن كان من اللوازم فحينئذ يكون النتائج المرتبة بعضها على بعض غير متناهية ولا شك أن المنتج علة النتيجة بالذات فالعلة متميزة عن المعلول بالذات فإذا ها هنا علل ومعلولات مترتبة بالذات لا أول لها ولا آخر لها وذلك محال ويمكن أن يقال لها أوائل وهي البديهيات لكن لا آخر لها والبرهان إنما قام على أنه يجب أن يكون للعلل والمعلولات علة أولى ليس قبلها شيء أما لم يقم على أنه يجب أن يكون للمعلول آخر ليس بعده شيء **قال الشيخ** المطالب هل يتعرف الوجود أو العدم والمطلب بما يتعرف حال شرح الاسم فإن كان الشيء موجودا فمطلب بالحقيقة حده أو رسمه والجنس أجناس وخواص والمطلب بالكيف يطلب حاله وبأي يطلب خاصته التي يتميز بها ولم علته **التفسير**

قال رضي الله عنه ذكر الشيخ في سائر كتبه أن المطالب كثيرة إلا أن أصولها أربعة اثنان للتصور واثنان آخران للتصديق أما اللذان للتصور فهو قولنا ما وأي أما مطلب ما فتارة يطلب به شرح الاسم وتارة يطلب به شرح الحقيقة أما مطلب شرح الاسم فهو كما إذا سمع الإنسان لفظا ولا يفهم معناه فإنه يقول ما هو ومراده أن يفسر له ما هو المراد

مطلب

من ذلك اللفظ واما طلب الحقيقة فهو كما اذا علم مثلا ان الملك شي موجود في نفسه فيقول ما هو ومراده ان يذكر
له على التفصيل مجموع اجزاء ماهيته ثم ان الشيخ ذكر في هذا المقام ان طلب الحقيقة اما ان يكون بالحد او بالرسم وذلك
لان تعريف الحقيقة اما ان يكون بالاجزاء المقومة لها واما ان يكون بالامور الخارجة عنها واما ان يكون بما يتركب
من القسمين اما التعريف باجزاء الماهية فاما ان يكون تعريفها بمجموع اجزائها وهو الحد التام او ببعض الاجزاء المساوية
لها في العموم والخصوص وهو الحد الناقص واما التعريف بالامور الخارجية فهو الرسم الناقص واما التعريف بما يتركب من
القسمين فهو الرسم التام واما مطلب اي فالمراد به مطلب ما يتميز به ذلك الشي عما يساويه في امر من الامور كما اذا قيل
اي حيوان هو فان المراد به ما يتميز ذلك الحيوان عن ساير الاشيا المشاركة له في كونه حيوانا فهذان المطلبان
يعدان نحو التصور واما المطلبان المعدان نحو التصديق فاحدهما مطلب هل وهو على قسمين احدهما هل الشي في نفسه
موجود او معدوم وهذا هو المسمى بالهل البسيط والثاني هل الشي موصوفا بالصفة الفلانية وهذا هو الهل المركب
واعلم ان ما الطالبة لشرح الاسم متقدم على هل فان الشي ما لم يتصور معناه لا يمكن ان يقال هل هو موجود او معدوم
وما الطالبة للحقيقة والماهية متاخر عن الهل البسيط لان الشي ما لم يعلم انه موجود استحال ان يقال ما حقيقته
وماهيته فان المعدوم المحض لا حقيقة له ولا ماهية البتة واما مطلب لم فهو على وجهين ايضا وذلك لانه اما ان يطلب به
لمية الحكم الذهني او لمية الامر في نفسه مثال الاول ان يقال لم قلت ان الامر كذا فها هنا انما ذكر للسوال ما يدل على
ثبوته كذا ومثال الثاني ان يقال لم كان الامر في نفسه كذلك فها هنا ما لم يذكر السبب الموثر فيه في نفس الامر
فانه لا يخرج عن العهدة قال الشيخ في ساير كتبه وها هنا مطالب اخر سوى هذه الاربعة وهي قولنا اين ومتى
وكيف وكم الا انها في الحقيقة راجعة الى مطلب هل المركب واما في هذا الكتاب فانه ذكر مع هذه الاربعة مطلبا
خامسا وهو مطلب كيف وترك البواقي فان كان لانها في الحقيقة داخلة تحت مطلب الهل المركب فمطلب كيف ايضا كذلك
وان كان انما ذكر مطلب كيف لانه في الظاهر مطلب اخر مغاير لمطلب هل فلم ترك مطلب كم واين ومتى ولهذا ذكر
هذا المطلب وترك البواقي فالسبب فيه غير معلوم **الفصل السادس في طوبيقا وهو القياس الجدلي**
قال الشيخ القياسات الجدلية مقدماتها هي الامور المشهورة الى اخر الفصل **المفسر**
قال رضي الله عنه اعلم ان هذا الفصل يشتمل على مسايل **المسلة الاولى** في تقسيم القياس الى
الاقسام الخمسة وهي البرهان والجدل والمغالطة والخطابة والشعر ومن الناس من قرر هذا الحصر فقال
القياس اما ان يكون مركبا من مقدمات واجبة الثبوت وهو البرهان او من مقدمات اكثرية الثبوت وهو الجدل

او من مقدمات متساوية الثبوت وهو الخطابة او من مقدمات اقلية الثبوت وهو المغالطة او من مقدمات
ممتنعة الثبوت وهو الشعر والشيخ زيف هذا التقسيم في كتبه المطولة من وجوه الاول ان القياس المركب
من المشهورات والمسلمات لا شك انه جدلي ثم انه ليس من شرط المشهورات ان تكون اكثرية الصدق بل
قد تكون واجبة الصدق حقا وقد تكون واجبة الكذب باطلة فقد وجدنا قياسا جدليا من غير ان تكون مقدماته
اكثرية الصدق الثاني انه لو كان كون القياس جدليا مشروطا بان تكون مقدماته اكثرية الصدق لحسن الحكم
على الجدلي ان ينظر في كل مقدمة انها هل هي ارجح من المتساوي الصدق ان تكون صادقة في الكل ويعلم ان
ذلك مما يصعب اعتباره الثالث ان الجدلي اذا ركب قياسا من مقدمات مسلمة فان كان جدليا فقد فسد قولهم
انه لا يكون جدليا الا اذا كانت مقدماته اكثرية الصدق وان لم يكن جدليا وجب ان تكون هذه الصناعة صناعة
مغايرة للصناعة الخمس القياسية وذلك عندهم باطل فثبت ان الذي قالوه باطل واذا ثبت فساد هذا التقسيم فنقول
ان القياس قدر مشترك بين الصنايع الخمس وامتياز كل واحد من هذه الخمسة عن الاخر ليس بحسب صورة القياس بل
بحسب مادته فانه ان كان القياس مولفا من اليقينيات كان برهانا وان كان مولفا من المشهورات والمسلمات كان جدليا
وان كان مولفا من المظنونات من غير اعتبار كونها مشهورة او مسلمة كان خطابة وان كان مولفا من مقدمات
شبيهة بالحق مع انها لا تكون حقة او شبيهة بالمشهورة ولا تكون مشهورة كانت سوفسطائية وان كانت مولفة
من المخيلات كانت شعرية واعلم انا اذا قسمنا القياس الى هذه الاقسام الخمسة بهذا الطريق لم يكن تقسيم القياس الى
هذه الانواع تقسيما دايرا بين النفي والاثبات بل تقسيما بحسب الاستقرا والوجدان **المسلة الثانية**
في بيان ان القياس المولف من المشهورات والمسلمات لم سمي بالقياس الجدلي قلت بل لان لفظ
الجدل يشعر بالمنازعة والمخاصمة فان المتناظرين اذا لم يكن بينهما معاندة ومنازعة بل كانا يتخاطبان على سبيل
لتحقيق الفايدة لم يحسن ان يقال انهما يتجادلان فالسبب في تسمية القياس المولف من المشهورات والمسلمات
بالقياس الجدلي نقول السبب فيه امور احدها ان المشهورات قد لا تكون حقة وربما تنبه الخصم لكونها
غير حقة فينازع فيها او ان كانت حقة لكن حقيتها لا تكون معلومة بالبديهة فلا جرم ينازع فيها الثاني
ان كل واحد من طرفي النقيض قد يكون مشهورا فان من اراد ان يمنع غيره عن السفر وتبديل الاحوال قال في
الثبات نبات وهذه كلمة محمودة مشهورة وان اراد الترغيب في السفر والحركة قال في الحركة بركة وهذه الكلمة
ايضا محمودة مشهورة وهما متنافيتان فثبت ان التمسك في اثبات المطلوب بالمشهورات والمسلمات

في معرض ان ينازعه خصمه من هذه الجهات وحينئذ يصير محتاجا الى ترجيح المشهورات التي تمسك بها على
المشهور الذي عارضه خصمه وهذا الطريق يفتح ابواب المنازعات والمخاصمات فلما كان القول في اثبات
المطلوب بالمشهورات والمسلمات لا ينفك في اكثر الامر عن هذه المنازعات والمخاصمات لاجرم سمي هذا
النوع من القياس بالجدل وهذا بخلاف البرهان فان التعويل هناك على اليقينيات والعينيات لامتناع
التنازع بينها ولاتفاقهم لاجرم لا يحتاج فيها الى المنازعة والمخاصمة بخلاف الخطابة فان مدار الامر فيها على ان
يصدق المستمع كل ما ذكره الخطيب ويقول له احسنت واصبت فان عدل عن هذه الطريق الى القيل والقال في
المراء والجدال فحينئذ تنقلب الخطابة جدلا وبخلاف السوفسطائية فان فيها وان كان المنازع غرضا آخر وهو القدرة
على الاحتراز عن الغلط او القدرة على ايقاع الغلط فثبت ان تسمية القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات
بالجدل تسمية موافقة للغة **المسألة الثالثة** في تحديد الجدل قال الامام حجة الاسلام
الغزالي رضي الله عنه في الكتاب الذي صنفه في جدل الفقها الجدل منازعة تجري بين متفاوضين لتحقيق
حق او ابطال باطل واقول هذا التعريف مختل من وجوه الاول ان المقصود من المفاوضة ان كان
هو تحقيق الحق وابطال الباطل فحصول المنازعة هناك ممتنع وذلك لان الكلام الذي يذكره احدهما اما ان
لا يصير مفهوما للسامع او يصير مفهوما له فان لم يصر مفهوما له امتنع ان ينازعه فيه بل الحق في هذا الباب ان يقول
ما فهمت هذا الكلام فاذكره بطريق يحصل الفهم واما ان صار مفهوما فاما ان يقطع فيه بالصحة او بالفساد او يتوقف
في الامرين فان قطع بالصحة فلا نزاع وان قطع بالفساد طولب ببيان الفساد فاذا ذكر الوجه فيه عاد التقسيم
الاول وهو ان المستدل ان لم يفهم لم ينازعه فيه بل يطالبه بالتفهيم وان فهمه فاما ان يقطع بالصحة او بالفساد
او يتوقف فيه وبالجملة فاذا اشتغل انسانان وكان يطلبون بها طلب الحق فقط امتنع ان يقع بينهما منازعة بل لا يخرج
الحال عن احد امور ثلاثة اما الاعتراف واما التفهيم واما التوقف فثبت ان كون المفاوضة مفاوضة لاجل
تحقيق الحق وابطال الباطل يمنع من ان يقارنها حصول المنازعة الثاني ان تحقيق الحق يشتمل على ابطال
الباطل لان الحكم على الباطل بانه باطل حكم بالحق وكان تقرير هذا الحكم تحقيقا للحق فثبت ان تحقيق الحق يشتمل
على ابطال الباطل الثالث ان الطبيب انما يكون طبيبا لانه حصلت له ملكة المعالجة لا لكونه مشتغلا
بالعلاج في الحال وكذلك المجادل انما يكون مجادلا لانه حصلت له ملكة هذا العلم لا لاشتغاله بهذا العمل
والدليل عليه انا لو فرضنا انسانين في غاية الحماقة والبعد عن الفهم لو تفاوضا وتنازعا لغرض تحقيق حق

وابطال باطل وكانا لا يعرفان طريق المناظرة ولا قانون المكالمة فهناك قد حصلت منازعة تجري
بين متفاوضين لغرض تحقيق حق وابطال باطل مع ان احدا لا يقول انهما يتجادلان بل يقال انهما احمقان
فضوليان يذكران كلمات فاسدة باطلة فثبت ان هذا التعريف مختل السابع ان الجدل قد يجادل
في تحقيق الباطل وابطال الحق الا ترى الى قوله تعالى ما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا فعلمنا
انه ليس من شرط كونه جدليا ان يكون منازعته لاجل تحقيق الحق وابطال الباطل فثبت ان هذا التعريف
مختل والصحيح ان يقال الجدل ملكة صناعية يتمكن صاحبها من تركيب الحجة من مقدمات مشهورة او مسلمة
لا يتاح تسميته ظنية وانما قلنا الحجة حتى يتناول القياس والاستقرا واما ان مثل هذه الصناعة كيف سميت
بالجدل فقد شرحناه واما الحكيم الاول فقال الجدل صناعة يمكننا بها ان نأتي بالحجة على كل ما يوضع
مطلوبا من مقدمات ذائعة اي مشهورة وان يكون اذا اجبنا لم نوجد قائلا بما يناقض ما وضعنا ثم قال
والصناعة ملكة نفسانية يقتدر بها على استعمال موضوعات نحو غرض من الاغراض على سبيل الارادة صادرة
عن بصيرة بحسب الممكن فيها ثم قال وليس من شرط هذه الصناعة ان يكون القدرة المذكورة فاصلة ابدا بل
بحسب الامكان فان الخطيب هو الذي يقنع ابدا لا اقناعا مطلقا بل بحسب الامكان والطبيب هو الذي يفيد الصحة
لا مطلقا بل بحسب الامكان فكذلك هاهنا الجدلي هو الذي يقوى على الفعل المذكور لا مطلقا بل بحسب الامكان
المسألة الثالثة في منافع الجدل اعلم ان تركيب القياسات عن المشهورات والمسلمات فيه منافع
بالذات ومنافع بالعرض اما التي بالذات فامور الاول وهو الفائدة الكبرى ان مصالح الانسان في الدنيا
والآخرة لا تتم الا باعتقاد راسخ في ثبوت المبدأ والمعاد والاعتقاد في ثبوت المبدأ لا يتم الا باعتقاد ثبوت
موجود واجب الوجود وانه منزه عن التشبيه والضد وموصوف بصفات الجلال والاكرام وهذه العقايد ان
لم تكن موثقة سريعة الرسوخ ضعفت وتعرضت للزوال بادنى خيال وان وقفناها على الاحاطة بالبراهين اليقينية
عجز الاكثرون عن تصورها والوقوف عليها فلم يبق الا ان يقررها في قلوب الجمهور بدلايل مركبة من مقدمات
مشهورة مقبولة مسلمة عند الجمهور ليصير سماع امثال هذه الدلايل سببا لرسوخ تلك العقايد في القلوب فيحصل به نظام
المصالح في الدنيا والآخرة ويشتغل كل احد بقدر ما يليق به من السعادة الثاني ان الجمهور اذا اعتقدوا
هذه العقايد على سبيل التقليد واطمأنت مصالحهم في الدنيا والآخرة بسبب هذه العقايد فربما جاء صاحب البدعة
والقى في قلوبهم شبها مشوشة وكلمات واهية فاذا اقتدرنا على ازالة تلك الشبهات عن قلوب عوام الخلق بقياسات

تركبه من مقدمات مشهورة او مسلمة كان ذلك نفعاً عظيماً والحاصل انا اذا جعلنا هذه القياسات الجدلية
في الوجه الاول موثرة في تحصيل العقايد النافعة في عقول الاكثرين وجعلناها في الوجه الثاني دافعة للشبهات
التي تزيل العقايد الحقة التقليدية عن قلوب الاكثرين الثالث ان منكر الحق ربما يبلغ في الجهل والضلال الى
حيث لا يبالي بانكار اليقينيات الا انه لا يمكنه انكار المشهورات والمسلمات لانه لا يمكنه انكار المشهورات
فلان منكرها كالمنازع مع اكثر اهل الدنيا وذلك مما يعرضه لانواع الافات والبليات فلا جرم لا يمكنه انكار
المشهورات واما انه لا يمكنه انكار المسلمات فلان الاقدام على الانكار بعد الاقرار يعد تعنتاً وعبثاً ونقصاً والطبيعة
السليمة لا تسمح بالتزامها فثبت ان انقياد الطباع العامية للقياسات المركبة من المشهورات والمسلمات فوق
انقيادها للقياسات المركبة من الاوليات الرابع ان مبادي العلوم الجزئية لا بد وان توضع في اوايل تلك
العلوم حتى يتمكن طالب ذلك العلم من ان يتوصل بتركيب تلك المبادي الى تعرف المطالب ثم ان تلك المبادي اذا خلت
عن الحجة بالكلية لم تمل الطباع السليمة الى قبولها فلا بد من الاستعانة وتقويتها على معرفة البراهين اليقينية
كما قد تكلفنا المتعلم في اول الامر بما لا طاقة له به فلم يبق الا ان تقرر تلك المبادي بقياسات جدلية مقنعة الى
ان تحصل قدرة على تحصيل البراهين اليقينية واما المنافع المطلوبة بالعرض من هذا النوع من القياس فلم يزل الاول
ان هذه الصناعة تفيد القدرة على الزام الخصم وغلبة المنازع الثاني ان الانسان قد يعجز عن تركيب القياس
عن المقدمات اليقينية وحينئذ يحتاج الى ان يركبه عن المقدمات المشهورة لينتج احد النقيضين ثم يركب قياساً اخر
ايضاً من المشهورات لانتاج النقيض الثاني ثم لا يزال يرجح احد الجانبين على الاخر ترجيحاً بعد ترجيح وربما خلص
تلك الترجيحات الى وجدان البرهان المفيد لليقين الثالث ان الانسان متى تامل هذه الصناعة في
صناعة البرهان من وجهين الاول ان هذه القياسات الجدلية شديدة المشابهة بالقياسات البرهانية
ومتباينة عنها بفروق دقيقة فاذا عرف الانسان في هذه الصناعة تلك الفروق الدقيقة صار ذلك من اعظم
المعاونات على سهولة معرفة شرايط البراهين لان المتشابهين اذا عرفت كيفية امتياز احد الجانبين عن الاخر
اعان ذلك على معرفة امتياز الجانب الاخر عن الاول الثاني ان كسب المقدمات المشهورة واعدادها
اعم من كسب المقدمات البرهانية واعدادها اذ المشهور اعم من الحق فربما اتفق له عند كسب المشهورات واعدادها
ان يكتسب المقدمات البرهانية ايضاً وذلك حين ياخذ في تصفح المشهورات ليعرف ما منها برهاني وما منها غير برهاني
السابع ان هذا النوع من القياسات احد الانواع الداخلة تحت جنس القياسات والصناعة انما تكمل باستيفاء

الكلام في جميع الاقسام الممكنة فيه فهذا هو الكلام في منافع القياسات الجدلية **المسألة الثانية** ٤ لعله
في صناعة الجدل على الوجه الذي كان موجوداً في الزمان القديم وترجيحه على القانون الموجود في هذا الزمان
اعلم ان مدار الجدل على السايل والمجيب الا انه كان يراد في الزمان القديم بالسايل والمجيب غير ما يراد بهما
في هذا الزمان وذلك لان في عرف هذا الزمان السايل هو الذي يبتدي فيسال غيره عن مذهبه في مسالة بعينها فاذا
اجاب ذلك الغير وبين ما هو مذهبه كان مجيباً وكان الاول سايلاً ثم ان المجيب يقرر دليل نفسه ويكون السايل
ساكتاً فاذا تم المستدل كلامه جاء السايل وعارض ذلك الدليل بوجه من الدلايل ثم ينازع في صحة مقدمات ذلك
الدليل الذي ذكره المستدل بوجوه مشهورة مالوفة فهذا هو السايل والمجيب في عرف هذا الزمان واما في الزمان
القديم فما كان الامر كذلك بل الرجل اذا عرف ان له مذهباً مشهوراً في مسالة فكان يجيبه انسان اخر ويتسلم
منه مقدمات كثيرة غير متناسبة كل واحدة منها وحدها فاذا استوفاها جمع اليها وركبها تركيباً ينتج نقيض مذهب
ذلك المجيب فيصير ذلك المجيب ملزماً ملجماً لا يجد الى دفع ذلك الالزام سبيلاً فعلى هذا الوجه كانت تجري مناظراتهم
واعلم ان المناظرة على هذا الوجه اكثر فايدة وادل على فضل الخاطرين من المناظرة التي عليها عرف هذا الزمان
ويدل على هذا الترجيح وجوه الاول ان هذا السايل لا يمكنه تسلم كل واحدة من المقدمات الا اذا كان ماهراً
في امرين احدهما ان يكون ماهراً في تمييز كل مقدمة عن غيرها واقفاً على ما به تنفصل كل واحدة من تلك المقدمات
عن غيرها الثاني ان يكون ماهراً في تركيب القياسات عن المقدمات وبالجملة فلا بد وان يكون جميع
المقدمات النافعة له والضارة حاضرة في خياله وان يكون شديد القدرة على تركيب القياس كيف شاء واراد
واما المجيب فلا بد وان يكون محيطاً بجميع مسايل ذلك العلم حتى اذا سئل عن مقدمة علم انه ان سلمها فاي
مسالة تضره تسليمها وفي اي مسالة تنفعه تسليمها ومعلوم ان مثل هذا السؤال والجواب لا يتاتى الا من الماهر في
الصناعة المحيطة بجميع اجزايها ولوازمها القريبة والبعيدة واما مناظرات هذا الزمان فالمجيب يقرر دليله
مع انه لا يعلم ان دليله من مقدمات تركبت والسايل ما لم يسمع ذلك الدليل فانه لا يقف على الموضع الذي يضره
والمواضع التي تنفعه فكان ذلك دليلاً على غاية ضعف هذا المجيب وهذا السايل في تلك الصناعة
الوجه الثاني ان الالزام والافحام يحصل في القانون القديم في زمان قصير لان المجيب اذا سلم مقدمة
فان لم يسلم الطرف النافع له فحينئذ يركب السايل قياساً من تلك المسلمات ينتج ابطال مذهب المجيب ويصير المجيب
منقطعاً في الحال فظهر ان المناظرة على هذا الوجه سريعة الافضاء الى انقطاع احد الخصمين فالمختص عرف هذا
الزمان

فالمجيب يقرر دليله بتمامه فاذا سمع السايل ذلك عرف ان موضع الالزام انما جاء من المقدمة الفلانية
فحينئذ يمنع تلك المقدمة فيحتاج المجيب مرة اخرى الى ان يذكر قياسا ينتج صحة تلك المقدمة وحينئذ يعلم السامع
ان موضع الالزام هاهنا وهذه الطريق يطول الكلام ويعظم الخصام ولا يكاد يظهر وجه الالزام والافحام
ولحصول هذا الشان في الترجيح ان المستدل اذا قرر دليل نفسه وذلك الدليل مركب من مقدمات كثيرة
فهو لا يدري انها مسلمة او ممنوعة فكان بنا العرض عليها فاسدا لانه لا يقدر ان يمنع الخصم تلك المقدمات لم
يحصل غرض المستدل اما على عادة القدما فالسايل يتسلم اولا تلك المقدمات فان منعها الخصم سكت ولم يبن
عليها غرضا وان سلمها فحينئذ يبني عليها غرضه وبهذا التقدير لا يصير شي من اعماله ضايعا عبثا فثبت ان عرف
القدما في المناظرات اكمل من عرف هذا الزمان **المسلة الثانية** لما بينا ان الجدلي انما يركب
قياسه من المشهورات وجب علينا ان نبحث عن احوال هذه المشهورات وشرايطها وهي كثيرة الا انا نذكر
بعضها في هذا المختصر فالاول ان المشهورات لا ينبغي ان تكون بحيث ان نتايجها المطلوبة في المجلس الواحد بيانه
حتى يحصل لها الاقناع واما الغلبة فان لم يكن كذلك بل كان انها تثمر بمخاطبات لا يحصل المقصود منها الا في مجلسين
والاكثر لم يجز جعل هذه المخاطبة جدلية بل الاولى جعلها تعليمية لان المقصود اذا كان هو الاقناع او الغلبة
فهما مقصودان حسيسان فتوقيفهما على الامور الكثيرة التي لا تتم الا بالايام والمجالس يكون عبثا الثاني
انه على الجدلي ان يحفظ المشهورات ويحفظ اضدادها وتقايضها فان الاغلب ان ضد المشهور يكون
شنيعا ويتقع به في قياس الخلف والجدل الثالث ان المشهور قد يكون مشهورا جدا وقد يكون قريبا من المشهور
لكنه لا يتاكد الا اذا تاييد عشار ومنه ما لا يكون مشهورا ولا متعارفا بانه الا انه اذا خطر بالبال حمد الذهن حمدا
راسخا في اول الوهلة والسبب فيه مناسبات بين هذا الشي وبين المحمودات الحقيقية الرابع المحمودات
قد يكون محمودة بحسب جمهور الخلق كقولنا الظلم قبيح والعدل حسن وقد يكون بحسب طايفة عظيمة مثل اراء ابقراط
محمودة في الطب واراء فيثاغورس محمودة في الموسيقى الخامس اذا جمع الجدلي المقدمات المشهورة
فلا بد له من رعاية امرين التقليل للحفظ والتكثير للاستعمال اما التقليل فهو ان يجتهد في ان يدخل المقدمات
الكثيرة تحت المقدمة الواحدة فان هذا اسهل في الحفظ مثل انه اذا جمع احكاما للمتضايفات واحكاما
اخرى للمتضادات فليجتهد في ان يجعلها حكما واحدا عاما بحسب المتقابلات فيكون عنده بدل قوله للمتضادات
كذا هو ان المتقابلات كذا واما التكثير فهو انه اذا اراد استعمال تلك المقدمة في قياس خاص فالاولى ان

لا يذكرها الا على سبيل الجزئية فاذا كان عنده حكم في المتقابلات فصل ذلك الى الاضداد الجزئية فقال
مثلا العلم بالحار والبارد واحد وانما اوجبنا هذه التي ذكرناه لوجوه الاول ان القضية كلما كانت اشد
كلية كانت اشد استعدادا لقبول النقض لان كل ما يرد نقضا على الجزئي فهو لا محالة وارد على الكلي وقد يرد
نقوض كثيرة على الكلي لا يمكن ورودها على الجزئي مثاله قول القايل ان كان الضد موجودا في شي فضده في
ضد هذا المحل فهذه مقدمات مشهورة لكنه يسهل نقضها فان البياض موجود في الجسم وضد البياض غير
موجود في ضد الجسم اما اذا جعلنا تلك المقدمة جزئية فقلنا ان كان الاحسان الى الاصدقا حسنا فالاساءة
الى الاعدا حسنة فتلك النقض المذكور لا يتوجه على هذه المقدمة لانا لم نقل بل ان نقول انا ما ذكرت تلك
الدعوى في جميع الاضداد حتى يتوجه على ذلك النقض وانما ذكرته في هذه الصورة على الخصوص فلا يتوجه النقض
فثبت ان ذكر المقدمة الجزئية في القياسات الجدلية اقرب الى الجزم الثاني في بيان ان المقدمة الجدلية
كلما كانت اشد جزئية كانت اقرب الى القبول وذلك لان العوام الفهم بالمحسوسات اشد والمشاكلة بين الجزئيات
وبين المحسوسات اشد من المشاكلة بين الكليات وبين المحسوسات فلهذا السبب كان وقوف الطباع العامية
على الجزئيات اكمل واذا كان حصول تصور الامور الجزئية اسهل عليهم من تصور الامور الكلية كان حصول التصديق بها
ايضا اسهل فاما اذا صارت القضية كلية محضة صارت عقلية محضة فيعسر تلك التصورات عليهم ولا جرم يعسر التصديق
بها عليهم البحث السادس من هذه المشهورات ان نقول هذه المشهورات اربعة اقسام فمنها ما يكون السبب في شهرتها
تعلق المصلحة العامة بها كقولهم العدل جميل والظلم قبيح ومنها ما يحمل عليه الحيا والحلم والرحمة والشفقة ومنها
شدة المشابهة بينها وبين القضايا الحقة في ذواتها وان كانت تكون مباينة لتلك القضايا الحقة بفروق دقيقة لا يقف
عليها افهام العوام فيظنون انه لا فرق بينها وبين تلك المقدمات الحقة ولا جرم يعترفون بها فاذا نبههم منبه على تلك
الفروق الدقيقة فحينئذ يزول عن قلوبهم التصديقات ولنكتف من اصول القياسات الجدلية بهذا القدر ولنرجع الى
تفسير المتن **المسلة الثالثة** في تفسير ما في متن هذا الكتاب **قال المسح**
القياسات الجدلية مقدماتها هي الامور المشهورة التي يراها الجمهور وارباب الصنايع **التفسير**
قال رضي الله عنه هذا الكلام فيه مباحث الاول ان القياس الجدلي ما هو فقال انه قياس مركب
مقدمات مشهورة والبحث الثاني ان اقسام المشهور كم هي فقال المشهور قد يكون مشهورا عند الجمهور وقد يكون مشهورا
عند طايفة وكل ذلك قد لخصناه ثم قال فربما كانت اولية وربما كانت غير اولية فيكون محتاجة الى ان يبين

وبما لم يكن صادقة ومعناه ان المشهور قد يكون صادقاً بديهي الصدق وقد يكون صادقاً برهاني الصدق
وقد يكون كاذباً الا انه متى كان مقبولاً عند الناس معتقداً فيه كونه صادقاً فهو مشهور ثم قال وانما يستعمل
في الجدل لا من حيث هي صادقة ولا من حيث هي اولية وغير اولية بل من حيث هي مشهورة ومعناه انه لما
بين ان المشهور قد يكون صادقاً بديهي الصدق وقد يكون صادقاً برهاني الصدق وقد يكون كاذباً بين انه انما
يستعمل في الجدل من حيث انه مشهور لا من حيث انه بديهي الصدق او برهاني الصدق او كاذب ثم قال كقولهم
الكذب قبيح والغرض منه ذكر مثال المشهور ثم قال واما السايل من الجدليين فله ان يستعمل المقدمات المسلمة من
المجيب وان لم يكن مشهورة ومعناه ان المجيب الجدلي انما يركب قياسه عن مقدمات يتسلمها من المجيب سواء كانت مشهورة
او غير مشهورة فتعويل المجيب على المشهورات وتعويل السايل على المسلمات ثم قال والمشهورات التي ليست باولية
فانما تصير عند الجمهور كالاوليات بسبب التمرن والاعتياد فاعلم ان هذا الفصل اشارة الى ان هذه المشهورات قد
يبلغ في القوة والتاكيد الى ان تصير مساوية للاوليات في القوة وان سبب هذه القوة والتاكد هو التمرن والاعتياد
ثم ذكر ما يجري مجرى الدليل على ان هذه القوة انما حصلت بسبب التمرن والاعتياد فقال حتى لو توهم الانسان
نفسه خلق في الخلقة الاولى عاقلاً كما هو وتشكك نفسه فيها لكنه ان يشكك ولا يتشكك في الاوليات ومعناه
ان الدليل على ان هذه القوة في المشهورات انما كان بسبب الاعتياد لان الانسان اذا افرض نفسه كانه خلق
الان ولم يمارس احداً ولا شاهد قوماً ثم انه عند هذا الفرض يعرض على نفسه ان الظلم قبيح ام لا ويعرض ايضاً
على نفسه ان الواحد هل هو نصف الاثنين ام لا وجد نفسه عند هذا الفرض شاكة في القضية الاولى و
قاطعة في الثانية فدل هذا على ان الجزم الحاصل في القضية الاولى انما حصل بسبب الالف والعادة واعلم
ان هذا هو الذي عول عليه الشيخ في الفرق بين البديهيات وبين المشهورات وقد ذكرناه في كتاب البرهان واوردنا
عليه الاسولة الكثيرة والله الموفق

الفصل الثامن في سوفسطيقا

اعلم ان المقدمات اذا
كانت حقة ثم انها ركبت تركيباً صحيحاً اصولياً وجب ان تكون النتيجة اللازمة عنها حقة لامتناع ان يكون الحق
مستلزماً للباطل وحينئذ نقول ان كان هذا الكلام صحيحاً في مادته صحيحاً في صورته فالنتيجة حقة لكن النتيجة
ليست حقة فوجب ان يكون ذلك الخلل اما في المقدمات واما في التركيب فثبت ان الغلط منحصر في هذين القسمين
فلهذا السبب قال القياسات المغالطية مقدماتها مقدمات مشبهة وقياسات بها قياسات مشبهة ومعنى كون
المقدمات مشبهة ان تكون المقدمات باطلة وحتى تكون القياسات مشبهة تكون التركيب باطلاً ثم انه يورد لذلك

يتكلم في السبب التي لاجله يظن بالمقدمة الباطلة كونها حقة وذلك لان بديهة العقل لا تحكم بالباطل البتة
بل ما لم يحصل بين تلك المقدمة الباطلة وبين المقدمة الحقة مشابهة في امر فان العقل لا يحكم بذلك الباطل ثم
ان تلك المشابهة اما ان تكون في اللفظ او في المعنى او فيهما فلهذا السبب قال والمقدمات المشبهة هي الشبيهة
بالحق لاجل مشاركة في الاسم او مشاركة في المعنى واعلم ان الغلط في المعنى يقع على وجوه احدها ان الشيئين
اذا اشتركا من بعض الوجوه ظن انهما يشتركان من كل الوجوه وهذا غلط فاحش واليه اشار المعري بقوله

قد يبعد الشيء عن شيء يشاكله ان السماء نظير الماء في الزرق

وهذا القسم هو المراد من قول الشيخ ها هنا او مشاركة في صفة من الصفات العامة وثانيها ان يكون الشيء
بحيث لا يصدق الا مع شرط خاص فيظن ان ذلك الحكم يبقى عند فوات ذلك الشرط وتلك الشرايط هي الامور
المعدودة في باب التناقض وهي القوة والفعل والجزء والكل والاضافة والزمان والمكان وهذه الشرايط امور متى
روعيت تميزت القضية الحقة عن الباطلة الشبيهة بالحق وثالثها حكم الوهم في غير المحسوسات بكون باطلة
وتقريره وبيانه حكم الوهم اما ان يكون في المحسوسات او في غيرها اما في المحسوسات فهو حق واما في غير المحسوسات
فهو باطل كحكم الوهم بان كل موجود فهو في الجهة حكم باطل ثم قال الشيخ ويكاد يشبه الاوليات كحكم من حكم
انه لا وجود لشيء ليس في داخل العالم ولا في خارجه واعلم ان المراد منه ان حكم الوهم وان كان باطلة فانه يقرب
في القوة من قوة الاوليات وقد ذكرنا هذا في كتاب البرهان ودللنا على فساده ولما تكلم في الاغلاط الحاصلة
بسبب المقدمات شرع بعد ذلك في الاغلاط الحاصلة بسبب فساد تركيب القياس فقال واما القياس المشبهة
فهي التي يفقد الشرايط المذكورة في المنتجات ثم نبه على كيفية الاحتراز عن هذا النوع من الغلط فقال
طريقه ان يحضر الانسان في ذهنه ماهية الاصغر والاوسط والاكبر مجردة عن الالفاظ بل معاني
مفردة حتى يبقى مصوناً عن الغلط الواقع بسبب اشتراك الاسم ثم يركبها تركيباً صحيحاً منتجاً ولا يحترز عن اقامة
المهمل مقام الكلي

الفصل التاسع في ريطوريقي

وهي الخطابة قال الشيخ
القياسات الخطابية تكون مؤلفة من مقدمات مقبولة او مظنونة او مشهورة في اول ما يسمع غير حقيقية
مثال المقبولة قولنا النبيذ المطبوخ حلال شربه وهذه المقدمة مقبولة من ابي حنيفة رحمة الله عليه و
مثال المظنونة ما يقال فلان يطوف بالليل ومن يطوف بالليل فهو سارق ومثال المشهورة
في بادي الراي قولك انصر اخاك ظالماً او مظلوماً فان هذا اول ما يسمع يظن انه مشهور لكنه بالحقيقة ليس بمشهور

بل المشهور ان الظالم لا ينتصر وان كان اخا **التفسير** قال رضي الله عنه قد عرفت ان اقسام هذه
الخمسة انما يتميز بعضها عن البعض بسبب المادة لا بسبب الصورة فالبرهان هو القياس المؤلف من اليقينيات
والجدل هو القياس المؤلف من المشهورات او المسلمات والمغالطة هي القياس المؤلف من المقدمات الباطلة
التي تكون مشتبهة بالحق واما الخطابة فهي القياس المركب اما من المقبولات او من المظنونات او المشهورات
في بادي الراي وامثال هذه الاقسام هي التي ذكرها الشيخ ثم قال ومنفعة القياسات الخطابية في الامور المدنية
هي المنع والتحريض والشكاية والاعتذار والمدح والذم وتكبير الامور وتصغيرها قال رضي الله عنه منفعة الخطابة
هي الاقناع ثم هذا الاقناع اما ان يحاول تحصيله فيما يتعلق بالعقايد او فيما يتعلق بالاعمال اما الاول فكما يستعان
في الدعوة الى العقايد الالهية بالاقوال الخطابية واما الثاني فهو على ثلثة اقسام الامور المشاورية والامور
المشاجرية والامور المنافرية اما المشاورية فغايتها اذن في نافع او منع عن ضار ويكون زمانه المستقبل
واليه الاشارة بقول الشيخ هي المنع والتحريض واما المشاجرية فغايتها شكاية او اعتذار عن ظلم او جور ويكون
زمانه الماضي واليه الاشارة بقوله والشكاية والاعتذار واما المنافرية فغايتها مدح او ذم ويكون لفضيلة او رذيلة
ويكون زمانه الحال الحاضر وعساه لا يختص بزمان دون زمان واليه الاشارة بقول الشيخ والمدح والذم وتكبير
الامور وتصغيرها ولنختم هذا الفصل بمسئلة وهي ان الناس اختلفوا في ان الخطابة اشرف ام الجدل والمختار ان
الخطابة اشرف والدليل عليه ان الجدل لا يفيد الاقناع لا للخواص ولا للعوام والخطابة تفيد الاقناع للعوام فوجب
ان تكون الخطابة اشرف من الجدل واما ان الجدل لا يفيد اقناع الخواص فظاهر واما انه لا يفيد الاقناع للعوام فيدل
عليه امور احدها ان الاقيسة الجدلية دقيقة لا يصل اليها افهام العوام وثانيها ان العامي اذا صار
ملزما بقياس جدلي وعجز عن الجواب يحمل ذلك على جهله بالجواب لا على قوة ذلك الكلام ومع هذا الاعتقاد
لا يفيد القياس الجدلي اقناعا وثالثها ان الجدل جار مجرى الخصومة والقهر واذا اعتقد الانسان في غيره انه
يحاول قهره واظهار عجزه فذلك يحمله على بغضه وعدم الانقياد له ونكتة المقال ان القياس الجدلي لا يحمل
السامع الا على المنازعة والمعاندة فثبت ان القياس الجدلي لا يفيد اليقين للخواص ولا الاقناع للعوام واما
الصناعة المفيدة للامرين فهي البرهان والخطابة اما البرهان فيفيد اليقين للخواص واما الخطابة فتفيد
الاقناع للعوام ولهذا قال سبحانه وتعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة اي بالبرهان والموعظة الحسنة اي بالخطابة
وجادلهم بالتي هي احسن فاخر الجدل عن هاتين الصناعتين لان ذينك مصروفان الى الفايدة والجدل مصروف

الى المقاومة فالاولان لافادة ما ينبغي والثالث لازالة ما لا ينبغي فكانت الخطابة جارية مجرى حفظ الصحة
والجدل جاريا مجرى ازالة المرض ولا شك ان الاول افضل من الثاني **الفصل العاشر**
في قراسطيقي وهو الشعر **قال الشيخ** القياسات الشعرية هي من مقدمات مخيلة وان كانت يقينية
لا تصدق بها لكنها تبسط الطبع نحو امر وتقبضه عنه مع العلم بكذبه كمن يقول لا تاكل هذا العسل فانه مرة متهوعة
والمرة المتهوعة لا يوكل فيتوهم انه حق مع معرفة الذهن بانه كذب فينفر الطبع عنه ولذلك ما يقال ان هذا
اسد وهذا بدر فيحرك شيئا في الغير مع العلم بكذب هذا القول **التفسير** قال رضي الله عنه
القياس الشعري هو القول المؤلف من مقدمات مخيلة وتحقيق الكلام انه ان نظر فيه من حيث انه موزون
اصل الوزن فهو الموسيقي وان نظر فيه من حيث انه موزون بالاوزان المعتبرة في عرف العرب فهو العروض
وان نظر فيه من حيث انه مؤلف من اقوال تفيد تخيلا قائما مقام التصديق والترغيب فذلك هو المنطق ثم قال
الشيخ ومنافع القياسات الشعرية قريبة من منافع القياسات الخطابية فانه انما يستعان بها في الجزئيات
من الامور دون الكليات من العلوم واعلم ان هذا الكلام غني عن التفسير وههنا آخر الكلام في المنطق
ولواجب الوجود الحمد الدايم

الطبيعيات

بسم الله الرحمن الرحيم اعلم ان الكلام فيها مرتب على فصول الاول في تقسيم
العلوم وفيه مسايل المسئلة الاولى في تفسير الحكمة **قال الشيخ** الحكمة استكمال
النفس الانسانية بتصور الامور والتصديق بالحقايق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية
التفسير قال رضي الله عنه كمالات الانسان على ثلثة اقسام الكمالات النفسانية
والكمالات البدنية والكمالات الخارجية والحكمة من جملة الكمالات النفسانية ثم نقول النفس الانسانية
لها قوتان عالمة وعاملة اما القوة العالمة فهي التي يصح لاجلها من النفس الانسانية ادراك الاشياء على
الوجه الصواب واما القوة العاملة فهي التي يصح لاجلها من النفس الانسانية تدبير البدن على الوجه الاكمل
الاصوب والقوة العالمة اشرف من القوة العاملة لان القوة العالمة تبقى اثرها ابد الاباد واما القوة العاملة
فانه ينقطع اثرها عند خراب البدن ثم نقول القوة العالمة كمالها في امرين احدهما ان تتصور الماهيات
تصورا تاما كاملا والثاني ان تصدق بالامور تصديقا مطابقا واما القوة العاملة فكمالها ان تدبر

البدن على الوجه الاصوب الاصلح وذلك بان نتباعد عن طرفي الافراط والتفريط ونبقى على الوسط
الذي هو العدل اذا عرفت هذه المقدمة فنقول من الناس من جعل الحكمة اسما لاستكمال النفس الانسانية
في قوتها النظرية وذلك لان الاستكمال عبارة عن ان يخرج من القوة الى الفعل في الادراكات التصورية
والتصديقية بحسب الطاقة البشرية ومنهم من جعلها اسما لاستكمال القوة النظرية بالادراكات المذكورة
ولاستكمال القوة العملية باستعمال الملكة التامة على الافعال الفاضلة المتوسطة بين طرفي الافراط
والتفريط وكلام الشيخ في هذا الكتاب مشعر بالقول الاول وهو انه جعل الحكمة اسما للكمالات المعتبرة في القوة
النظرية فقط وذلك لانه فسر الحكمة باستكمال النفس الانسانية بالتصورات والتصديقات سواء كانت هذه
المعارف في الاشياء النظرية او في الاشياء العملية فالحاصل ان الحكمة عنده مفسرة باكتساب هذه الادراكات
فاما اكتساب الملكة التامة على الافعال الفاضلة فما جعلها جزءا من مسمى الحكمة المسئلة الثانية
في تقسيم الحكمة الى النظرية والعملية قال الشيخ والحكمة المتعلقة بالامور النظرية التي الينا
ان نعلمها المفسر قال رضوان الله عليه العلم اما ان يكون علما بما لا يكون لقدرتنا تاثير في وجوده
او بما يكون لقدرتنا تاثير في وجوده والاول هو الحكمة النظرية ومثاله علمنا بان العالم محدث وان العالم له
صانع قديم وان السماء كرة وان النفس باقية والثاني هو الحكمة العملية ومثاله العلم بانه كيف يمكن اكتساب الملكات
الفاضلة النفسانية وازالة الملكات الخبيثة النفسانية وكيف يمكن ازالة المرض وتحصيل الصحة وكل واحد من القسمين
علم الا ان الاول علم بشيء لا تاثير لنا البتة فيه بل المقصود منها نفس تلك المعرفة فقط والثاني علم بشيء يكون المطلوب
من تحصيل العلم به ادخاله في الوجود ومنعه من الوجود والاول هو الحكمة النظرية والثاني هو الحكمة العملية ثم ان
كل واحد منهما في الحقيقة علم واعلم ان الحكمة النظرية اشرف من الحكمة العملية لان كل ما علم ليعمل كان العلم
فيه وسيلة والعمل مقصودا والوسيلة في كل شيء اخس من المقصود فالعلم بالاعمال يكون ادون منزلة من الاعمال
ولا شك ان الاعمال ادون منزلة من المعارف الالهية والجلايا القدسية وذلك يدل على ان الحكمة العملية ادون
منزلة بكثير من الحكمة النظرية وايضا فاستكمال القوة النظرية اشرف من استكمال القوة العملية والكتاب الالهي
ناطق بحصر الكمالات الانسانية في هاتين المرتبتين قال الله تعالى حكاية عن الخليل عليه السلم رب هب
لي حكما والحقني بالصالحين فقوله رب هب لي حكما اشارة الى تكميل القوة النظرية وقوله والحقني بالصالحين
اشارة الى القوة العملية وقال تعالى خطابا للكليم فاستمع لما يوحى انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني فقوله لا اله

الا انا اشارة الى القوة النظرية وقوله فاعبدني اشارة الى القوة العملية وقال حكاية عن عيسى عليه السلم
اني عبد الله اتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت وكل ذلك اشارة الى كمال القوة النظرية
ثم قال واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا اشارة الى الكمال العملية وقال تعالى خطابا مع الحبيب
فاعلم انه لا اله الا هو وهو اشارة الى القوة النظرية ثم قال واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وهو
اشارة الى كمال القوة العملية فقد ظهر بنور الوحي وبنور الحكمة ان كمال الانسان محصور في العلم والعمل
المسئلة الثالثة في اقسام الحكمة العملية قال الشيخ كل واحد من الحكمتين تنحصر في اقسام
ثلثة فاقسام الحكمة العملية هي هذه المفسر قال رضي الله عنه اعلم ان جمهور الحكماء اتفقوا على
ان اقسام الحكمة العملية ثلثة واقسام الحكمة النظرية ايضا ثلثة والشيخ جرى على هذا القول في هذا الكتاب
لكنه في اكثر كتبه لا سيما في الحكمة المشرقية فانه ذكر فيها ان اقسام الحكمة العملية اربعة واقسام الحكمة النظرية اربعة
اما القول المشهور المذكور في هذا الكتاب فتقريره ان كل فاعل فلا بد وان يكون له في فعله غرض وذلك الغرض اما
ان يكون مختصا بذلك الانسان فقط وهو علم الاخلاق واما ان يكون مختصا بذلك الانسان مع خواصه واهل
منزله وهو علم تدبير المنزل وهو اما ان يكون عائدا الى الانسان مع عامة الخلق وهو علم السياسة فهذه هي
العلوم العملية ثلثة واما في الحكمة المشرقية فانه جعل العلوم العملية اربعة زاد قسما رابعا وسماه بعلم المدينة وهو علم
كيفية ضبط المدينة ورعاية مصالحها وهذا العلم لا بد منه لان الانسان مدني بالطبع فما لم يعرف كيفية بناء
المدينة وترتيب اهلها على الدرجات المختلفة والمراتب المتباينة المتادية الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد
فانه لا يتم المقصود على الوجه الاكمل فان هذا العلم جزء من العلم السياسي قال الشيخ ومبادي هذه الثلثة
مستفاد من جهة الشريعة الالهية المفسر قال رضي الله عنه لما بين ان العلوم العملية هي هذه
الثلثة شرع بعده في بحث اخر وهو انه لا بد لكل صناعة من شيء يجري مجرى المبادي لها ومن شيء يجري مجرى الكمال
لها فهذه العلوم الثلثة لها ايضا مبادي ولها ايضا كمال ومبادي هذه العلوم الثلثة وكمالاتها مستفادة من الشرايع
الالهية وذلك لان المقصود من بعثة الرسل الى الخلق ارشادهم الى المنهاج الاصوب والطريق الاصلح في
الاعمال والافعال فلما كانت مناهج الاعمال محصورة في هذه العلوم الثلثة وجب ان يقال الانبياء عليهم السلم
ما بعثوا الا لتعريف مبادي هذه العلوم الثلثة ولتعريف كمالاتها ثم ان الانبياء انما يمكنهم تعريف مبادي هذه العلوم
وتعريف كمالاتها على الوجه الكلي مثل ان يذكروا ان من اراد الفضيلة الاخروية فعليه بالعمل الذي

اراد دفع الرذيلة الفلانية فعليه بالعمل الفلاني فاما التنصيص على احوال زيد وعمرو وبكر فمتنع
لان الاحوال الجزئية للاشخاص الجزئية غير مضبوط بل الواجب على الشارع ضبط تلك القوانين فلما ساير
الناس فانه انما يجب عليهم تعلم تلك القوانين وذلك انما يتاتى بالقوة النظرية ثم استعمال تلك القوانين في الصور
الشخصية والوقايع الجزئية وذلك انما يتاتى بالقوة العملية واما قوله وكمالات حدودها يستبين بالشريعة
الالهية فالمراد من هذه الحدود المقادير وذلك لان المقادير المقدرة في ابواب العبادات والمعاملات
والزواجر لا يعرف الا من جهة الشريعة الالهية قال الشيخ والحكمة المدنية فايدتها
تعليم كيفية المشاركة التي تقع فيها بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان
والحكمة المنزلية فايدتها ان تعلم المشاركة التي ينبغي ان تكون بين اهل منزل واحد لينتظم به المصلحة المنزلية
والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجة ووالد ومولود ومالك وعبد واما الحكمة الخلقية ففايدتها ان تعلم
الفضايل وكيفية اقتنائها لتزكوا بها النفس وتعلم الرذايل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس المفسر
قال رضي الله عنه هذا الكلام معلوم غني عن التفسير واقول المراد من الحكمة المدنية علم السياسة وهي ان
الاحوال التي تكون بين كل واحد وعامة الخلق كيف ينبغي ان يكون حتى يؤدي الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد
بقدر الامكان وكيف يكون حتى يكون بالضد من ذلك والمراد من الحكمة المنزلية هي ان الاحوال التي تكون بين
كل واحد وبين اهل منزله كيف ينبغي ان تكون حتى يؤدي الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد وكيف يكون حتى يكون
بالضد ثم انه بين ان اهل المنزل من هم فذكر انه الزوج والزوجة والوالد والمولود والمالك والعبد والمراد
من الحكمة الخلقية معرفة الفضايل والرذايل ليحفظ الفضايل حال حصولها ويزال الرذايل حال حصولها
وانما قدم الشيخ تحصيل الفضايل على ازالة الرذايل في اللفظ لانه مقدم عليه في المعنى لان تحصيل الفضيلة
مقصود بالذات وازالة الرذايل مقصود بالعرض وما بالذات قبل ما بالعرض ونظير هذا انه لما ذكر حد الطب
قدم في اللفظ ذكر حفظ الصحة على ازالة المرض فقال ليحفظ الصحة حاصلة ويستردها زايلة وقوله لتزكوا
بها النفس ولتطهر عنها هذا اللفظ ماخوذ من الكتاب الالهي حيث قال قد افلح من زكاها وقال تعالى خذ
من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم المسلة الرابعة في اقسام الحكمة النظرية قال الشيخ
واما الحكمة النظرية فاقسامها ثلثة حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير من حيث هو في الحركة والتغير وتسمى حكمة
طبيعية المفسر لما تكلم الشيخ في اقسام العلوم العملية شرع بعده في اقسام العلوم النظرية

والمشهور عند الجمهور انها ثلثة وهو الذي ذكره في هذا الكتاب واما في الحكمة المشرقية فزعم انها اربعة
اما انها ثلثة فيمكن تقريرها من وجهين الاول ان يقال الماهية اما ان تكون محتاجة الى المادة في
الوجود الذهني والخارجي جميعا وهو العلم الطبيعي وهو العلم الاسفل واما ان تكون محتاجة الى المادة في الوجود
الخارجي غنية عنها في الذهن بمعنى ان الذهن يمكنه ادراكها مع قطع النظر عن مادتها وهو العلم الرياضي
وهو العلم الاوسط واما ان تكون غنيا عن المادة في الوجود الخارجي وفي الذهن وهو العلم الاعلى والفلسفة
الاولى واما القسم الرابع وهو ان تكون محتاجا اليه في الذهن وتكون غنيا عنه في الخارج فذلك محال لان على
هذا التقدير لا يكون حكم الذهن مطابقا للامر الخارج فيكون جهلا فلا عبرة به واعلم ان الحكماء انما جعلوا العلم
الاول الكلي والثاني اوسط والثالث اعلى وذلك لان الشرف في الاستغنا والنقصان في الحاجة فلما
كان المعلوم بالعلم الاول محتاجا الى المادة في الخارج وفي الذهن كان في غاية الحاجة فجعلوه العلم الاسفل
ولما كان المعلوم بالعلم الثاني محتاجا الى المادة في الخارج لا في الذهن كان متوسطا في الغنى والحاجة فلا جرم
جعلوه متوسطا في المرتبة ولما كان المعلوم بالعلم الثالث غنيا عن المادة مطلقا لا جرم كان ذلك في غاية
الشرف فلا جرم جعلوه العلم الاعلى الوجه الثاني في بيان ان العلوم النظرية ثلثة هو ان يقول الشي اما ان
يجب حصوله في المادة او يمتنع حصوله في المادة او تارة يحصل في المادة وتارة يكون مجردا عن المادة اما
الذي يجب حصوله في المادة فاما ان يجب حصوله في المادة المعينة او لا يجب فذلك يكون يجب حصولها في اي مادة
اي مادة كانت فاما التقرير بهذه اقسام اربعة احدها الذي يجب حصوله في مادة معينة وهو العلم
الباحث عنه يسمى بالعلم الطبيعي وثانيها الذي يجب حصوله في مادة غير معينة والعلم الباحث عنه يسمى بالعلم
الرياضي وثالثها الذي يمتنع حصوله في المادة والعلم الباحث عنه يسمى بالالهي ورابعها وهو الشي الذي يكون تارة
في المادة واخرى يكون مجردا عن المادة وذلك مثل الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والعلية والمعلولية
والكمال والنقصان فان هذه المعاني يوجد تارة في المجردات وتارة في الجسمانيات ثم ها هنا اختلاف الكلام
فمن زعم ان العلوم النظرية ثلثة ضم هذا القسم الى القسم الثالث وسمى مجموعهما بالعلم الالهي تسمية للعلم باشرف
ابوابه واعز اقسامه ومن زعم ان العلوم النظرية اربعة سمى هذا القسم الرابع بالعلم الكلي لانه بحث كلي عن احوال
الموجودات من حيث انه موجود ولما اختار الشيخ في هذا الكتاب ان اقسام الحكمة النظرية ثلثة لا جرم جمع
هذين القسمين في الفلسفة الاولى فقال وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير فلا تخالطها اصلا

وان خالطها فبالعرض لان ذاتها مفتقرة في تحقق الوجود اليها وهي الفلسفة الاولى قال رضي الله عنه المراد بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير هو الذي قلنا انه يمتنع حصوله في المادة والمراد بقوله وان خالطها فبالعرض لان ذاتها مفتقرة في تحقق الوجود اليها ما سميناه بالعلم الكلي وذلك لان الوحدة لما حصلت تارة في المفارقات المجردات واخرى في الجسمانيات علمنا ان الوحدة بما هي هي غنية عن هذه المواد الجسمانية والا لامتنع حصولها عند عدم هذه المواد الجسمانية ولما حصل عند عدمها علمنا انها غنية عن هذه المواد الجسمانية فلا جرم وجب الحاق هذا القسم بالمجردات بتسمية الكل باسم واحد وهو الفلسفة الاولى واذا عرفت نهج هذا التقرير في الوحدة فاعرف مثله في العلية والمعلولية والكلية والجزئية وامثالها ولنرجع الى تفسير الالفاظ واما قوله وحكمة تتعلق بما في الحركة والتغير فالمراد بما في الحركة والتغير هو الجسم والبحث عن الجسم كيف كان لا يكون بحثا طبيعيا فان البحث عنه من حيث انه واجب او ممكن او كلي او جزئي ليس بحثا طبيعيا بل البحث من حيث انه يتحرك ويسكن هو البحث الطبيعي فلهذه الدقيقة قال من حيث هو في الحركة والتغير واما قوله وحكمة تتعلق بما من شأنه ان يجرده الذهن عن التغير وان كان وجوده مخالطا للتغير ويسمى حكمة رياضية فالمراد منه ما ذكرنا ان من الموجودات ما يمتنع حصوله في الخارج الا في المادة الا ان الذهن يقوى على استحضاره مع قطع النظر عن اعتبار تلك المادة والبحث عن هذا القسم من الموجودات هو العلم الرياضي واما قوله وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير فلا يخالطها اصلا وان خالطها فبالعرض لان ذاتها مفتقرة في تحقق الوجود اليها وهي الفلسفة الاولى فقد سبق شرح هذا الكلام **قال الشيخ** ومبادي الاقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من ارباب الملة الالهية **المفسر** قال رضي الله عنه ذكر الشيخ في العلوم العملية ان غاياتها ومباديها مستفادة من ارباب الشرائع وذكر في هذه العلوم النظرية ان مباديها مستفادة من ارباب الشرائع واما غاياتها وكمالاتها فمبينة بالقوة العقلية على سبيل الحجة والفرق بين البابين ما ذكره في الرسالة التي سماها بالاضحوية فقال يجب على الشارع الدعوة الى الاقرار بوجود الله تعالى وكونه منزها عن النقائص والآفات وبكونه موصوفا بنعوت الكمال وصفات الجلال فاما ان يصرح بانه سبحانه وتعالى ليس بمتحيز ولا حاصل في المكان والجهة وذلك مما لا يجب التصريح به لان امثال هذه المطالب مما لا يصل اليها اكثر افهام الخلق فلو انه دعا الناس الى ذلك لصار ذلك منفرا لهم عن قبول دعوته فلا جرم وجب عليه الاكتفاء بتلك الدعوة المجملة واما التفاصيل الدقيقة فيجب ان لا يصرح بها وان يفوضها الى عقول الاذكياء من الناس

اذا عرفت هذا فقوله ومبادي هذه الاقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من ارباب الملة الالهية على سبيل التنبيه فالمراد منه ما ذكرنا انه يجب على الشارع ارشاد الخلق الى الاقرار بالشريعة المطلق والاقرار بكونه موصوفا بكل كمال وجلال واما قوله ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة فالمراد منه ما ذكرنا ان هذه المباحث الدقيقة يجب عليه ان يفوض عرفانها الى عقول الاذكياء من الخلق **قال الشيخ** ومن اوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل مع ذلك باحديهما فقد اوتي خيرا كثيرا **المفسر** قال رضي الله عنه انه لما فسر الحكمة بمعرفة الامور النظرية ومعرفة الامور العملية ذكر ههنا ان من وفق حتى قدر على استكمال نفسه بهذين النوعين من المعرفة حتى اتى بالاعمال الموافقة على قانون الحكمة العملية فقد اوتي خيرا كثيرا وهذا اللفظ اخذه من الكتاب الالهي قال تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا

الفصل الثاني

في المصادرات التي يجب تقديمها على العلم الطبيعي **قال الشيخ** كل واحد من العلوم الجزئية وهي المتعلقة ببعض الامور والموجودات فانه يفتقر فيه المتعلم الى ان يسلم اصولا ومبادي تبرهن في غير علمه **المفسر** قال رضي الله عنه العلم الطبيعي علم يبحث عن الموجودات المفتقرة الى المادة في الخارج وفي الذهن فكان هذا علما باحثا عن بعض اقسام الموجودات فيكون علما جزئيا وكل علم جزئي فلا بد له من مبادي بها يبرهن مسائله ثم ان تلك المبادي قد تكون بينة بنفسها وقد تكون محتاجة الى ان تبين في علم اخر فهذا يقتضي ان العلم الطبيعي قد تكون له مبادي بها تبرهن مسائله ثم ان تلك المبادي قد تكون بينة بنفسها وقد تكون محتاجة الى ان يبرهن عليها في علم اخر ونحن نريد ان نعد تلك المبادي عدا ونبرهن عليها في الحكمة الاولى **قال الشيخ** ان كل جسم طبيعي فهو متقوم الذات من جزئين احدهما يقوم فيه مقام الخشب من السرير ويقال له هيولى ومادة والاخر يقوم فيه مقام صورة السرير من السرير ويسمى صورة **المفسر** قال رضي الله عنه انما قال كل جسم طبيعي احترازا عن الجسم التعليمي فانا قد ذكرنا في كتاب قاطيغورياس ان المقدار يسمى بالجسم التعليمي وهو عرض واما الجسم القائم بالنفس فهو المسمى بالجسم الطبيعي والجسم المركب من الهيولى والصورة هو الجسم بهذا المعنى فلا جرم قيد هذا الكلام بالجسم الطبيعي ليتميز له عن المقدار الذي هو مسمى بالجسم التعليمي واعلم ان هذا الكلام يحتمل وجهين الاول ان مذهب الشيخ ان الجسم الطبيعي مركب من الهيولى والصورة ومراده منه ان حقيقة الجسمية والتحيز ليست حقيقة قائمة بنفسها بل هي حالة في جوهر قائم بالنفس فذلك المحل ليس له في حد ذاته المخصوصة مقدار ولا اختصاص بحيز هذا هو المراد من قوله الجسم مركب من الهيولى

والصورة واعلم ان هذا المذهب باطل عندنا على ما سياتي تقريره في اول العلم الالهي من هذا الكتاب وبتقدير
ان يكون حقا فانه لا يتفرع على هذا الاصل شي من مباحث العلم الطبيعي الا القليل النادر وهو مسئلتان في
الطبيعيات ومسئلتان في الالهيات المسئلة الاولى من الطبيعيات اثبات التخلخل ومعناه
ان الجسم يصير حجمه اعظم من غير ان ينضم اليه شي او يقع في داخله شي من الفرج وضده التكاثف وهذا
المذهب لا يصح القول به الا اذا اعتقدنا ان الحجمية قائمة بمحل لا حجم له في ذاته فانا اذا اعتقدنا ذلك امكنا
ان نعتقد انه يجوز ان يزول عن ذلك المحل تلك الحجمية العظيمة ويحدث فيها حجمية صغيرة وبالعكس ثم زعموا ان
اثبات التخلخل والتكاثف انما ينتفع به في دفع دليل مثبتي الخلا فانهم احتجوا على القول بالخلا وقالوا المتحرك
اذا تحرك الى مكان فالمكان المتحرك اليه اما ان يقال انه كان خاليا قبل انتقال هذا المتحرك اليه او ما كان
خاليا فان كان خاليا فهو المطلوب وان قلنا انه ما كان خاليا بعد انتقال هذا المتحرك اليه فاما ان يقال انه بقي ذلك
الجسم هناك او انتقل عنه فان بقي هناك حال انتقال هذا المتحرك اليه فقد اجتمع جسمان في مكان واحد وهو
محال وان انتقل ذلك الجسم فاما ان ينتقل الى الحيز الذي عنه انتقل هذا المتحرك او الى حيز اخر فان كان الاول لزم الدور
لان المتحرك الاول لا يمكنه ان يتحرك الا اذا صار الحيز المنتقل اليه فارغا ولا يصير فارغا الا اذا انتقل
الجسم الذي كان فيه الى حيز هذا المتحرك وانما يمكنه ان ينتقل اليه لو تحرك هذا المتحرك عنه فثبت انه يلزم منه الدور
والدور باطل وان كان الثاني وهو ان يكون ذلك الجسم ينتقل الى حيز اخر كان الكلام فيه كما في الاول ويلزم ان يقال
انه اذا تحرك البقة ان تتدافع السموات والارضون وذلك محال بعد هذا المذكور والحاصل هنا ان الجسم مركب
من الهيولى والحجمية وانه لا يمتنع ان يزول عن المادة حجمية عظيمة وتحدث فيها حجمية صغيرة وبالضد واذا كان
كذلك لم يبعد ان يقال ان المتحرك اذا انتقل من جهة الى جهة فانه يزداد بالحجمية في الجانب المنتقل عنه
وتصغر الحجمية في الجانب المنتقل اليه وحينئذ يمكنه الحركة من غير وقوع الخلا ومن غير لزوم ساير المحالات فثبت
ان القول بكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة ظهرت فايدته في هذه المسئلة المسئلة الثانية من المسايل
الطبيعية المبنية على هذا الاصل ان الحكما قالوا الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق والالتيام وقيل لهم الاجسام
متساوية في الجسمية والاشيا المتساوية في تمام الماهية يجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر فلما
صح الخرق والالتيام على بعض الاجسام وجب صحتهما على الافلاك بعد هذا قالت الفلاسفة الاجسام عندنا
مولفة من الهيولى والصورة فلا يمتنع ان يكون هيولى كل فلك مخالفة بالماهية لهيولى الفلك الاخر ثم ان هيولى

هذا الفلك مستلزمة لذاتها لتلك الشكل ولتلك المقدار فلا جرم يمتنع زوال ذلك الشكل وذلك المقدار عنه
ومعلوم ان هذا الجواب لا يصح الا اذا قلنا الاجسام مركبة من الهيولى والصورة المسئلة الاولى
من الالهيات انا اذا اردنا بيان ان الاجسام ممكنة في ذواتها قلنا انها مركبة من الهيولى والصورة وكل
ما كانت ماهيته مركبة من جزئين فهو ممكن ثم نقيم الدلالة على ان الهيولى لا تنفك عن الصورة والصورة لا تنفك
عن الهيولى ثم نقيم الدلالة على ان هذه الملازمة لا يعقل ثبوتها الا اذا وجد موجود مفارق يستغني احدهما عن الاخر
وعند هذا نتبين ان الجسم ممكن الوجود بحسب ذاته وبحسب جميع اجزا ماهيته وانه معلول الموجود ليس بجسم
ولا جسماني المسئلة الثانية ٢ من الالهيات انا اذا دللنا على ان المعلول القريب لواجب الوجود لا يمكن
ان يكون اكثر من الواحد بحسبه نقول ذلك المعلول لا يمكن ان يكون جسما لان الجسم ماهيته مركبة من الهيولى
والصورة فلو كان واجب الوجود علة للجسم لزم ان يكون علة لجزئيه معا فيكون الصادر عنه اكثر من الواحد وذلك
محال فثبت ان المعلول الاول لا يكون جسما فهذا مجموع المسايل في العلم الطبيعي وفي العلم الالهي على هذا
الاصل اذا عرفت هذا فنقول الشي الذي يجعل مبدا للعلم الطبيعي لا بد وان يكون شيا يتفرع عليه جميع مسايله
وان لم يكن كذلك فلا بد وان يتفرع عليه اكثر مسايله ولما لم يتفرع على هذا الاصل الا المسئلتان النادرتان
كان جعل هذه المسئلة مبدا للعلم الطبيعي مستدركا الاحتمال الثالث في هذه المصادرة ان لا يكون المراد منها
ان الجسم في نفسه وماهيته مركبا من الهيولى والصورة بل يكون المراد ان كل جسم مخصوص فهو مركب من هيولى
وصورة وهذا الحق وذلك ان كل جسم مشار اليه فانه لا بد وان يكون جسما مخصوصا ممتازا عن ساير الاجسام
بشكله المخصوص وهيئته المخصوصة وطبيعته المخصوصة فالمفهوم من كونه جسما هو القدر المشترك بينه وبين ساير
الاجسام وهو مادته اما شكله المعين وصفته المعينة وطبيعته المعينة فهو بالنسبة الى ذلك الجسم المخصوص
صورته التي باعتبارها ذلك الجسم المخصوص في الوجود وهذا الطريق يظهر ان كل جسم معين فانه لا بد وان يكون
مركبا من الهيولى والصورة وهذا المعنى امر لا بد وان يبحث صاحب العلم الطبيعي عنه لانه اذا كان موضوع
هذا العلم هو الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن فانه يجب عليه معرفة ان الجسم ما هو وذلك هو المادة ويجب عليه
معرفة ما به يمتاز كل جسم عن غيره في ذاته وهو الصورة فلهذا يجب على صاحب هذا العلم البحث عن الهيولى
والصورة قال الشيخ وكل جسم حادث او متغير يفتقر من حيث هو كذلك الى عدم يسبقه لولاه لكان ملعب
انى الوجود المفسر قال رضي الله عنه هذا هو المصادرة الثامنة من الامور التي زعم الشيخ

المبنية

انها مبادي للعلم الطبيعي واعلم ان الحادث هو الذي وجد بعد العدم ولا يشكل ان هذا المفهوم لا يستقر الا بسبق العدم
فان كان المراد من كون العدم مسبوقا هذا القدر فهو حق وان كان المراد ان ذلك العدم له تاثير في الوجود فهذا لا نقول له
عاقل ويدل عليه وجوه الاول ان عدم الشي مناقض لوجوده ومناف له واحد النقيضين لا يجوز ان يكون معونا في حصول
الاخر الثاني ان العدم نفي محض فكيف يعقل جعل النفي المحض مؤثرا في الوجود وان عقل ذلك فحينئذ لا يمكننا
ان نستدل بوجود الممكنات على وجود واجب الوجود الثالث ان هذا العدم السابق على هذا الوجود يمتنع بقاؤه
عند حصول هذا الوجود فكيف يعقل جعله مؤثرا فيه الرابع ان كان الامر على ما قالوه يلزم ان يكون للشي الواحد
اسبابا لا نهاية لها من العدمات وذلك لان كل حقيقة يصدق عليها سلب كل ما عداها عنها وما عداها امور غير
متناهية فهذا الشي الواحد من حيث انه ليس بمثلث يكون هذا العدم سببا له ومن حيث انه ليس بمربع يكون هذا العدم
الاخر سببا له وهكذا القول في العدمات التي لا نهاية لها الخامس انه ان جعل هذا العدم سببا لهذا الوجود
من حيث ان كون هذا الوجود اولا لا يستقر الا بهذا العدم فلم لا يجعل هذا الوجود سببا لذلك العدم من حيث ان
كون ذلك العدم سابقا اخر لا يستقر الا بهذا الوجود واعلم انه لولا ان هذا البحث خسيس جدا والا لكان الاطناب فيه مجال

قال الشيخ كل جسم متحرك فحركته اما من سبب خارج وتسمى حركة قسرية واما من سبب في نفس الجسم اذ
الجسم لا يتحرك بذاته وذلك السبب ان كان محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير يسمى طبيعة وان كان محركا
حركات شتى بارادة او غير ارادة او محركا حركة واحدة بارادة يسمى نفسا **التفسير** قال رضي الله عنه
هذا هو المصادرة الثالثة واقول الجسم المتحرك لا بد له من محرك ومحركه اما ذاته واما غيره وذلك الغير اما ان يكون
حاصلا فيه او يكون مباينا عنه فنقول اما انه لا بد لكل متحرك من محرك فليسلم في هذا العلم الى ان يقوم البرهان
في الفلسفة الاولى على ان كل ممكن فلا بد له من مؤثر واما انه يمتنع ان يكون الجسم متحركا لذاته فهو مقدمة برهنوا عليها
في العلم الطبيعي وحينئذ يثبت لنا ان كل جسم فانه يتحرك لامر مغاير لذاته ثم نقول ذلك المغاير ان كان مباينا عن المتحرك
فذلك هو التحريك القسري واما ان كان موجودا في ذات ذلك الجسم فنقول ذلك المحرك اما ان يكون له شعور بذلك الاثر
الذي يصدر عنه او لا يكون له به شعور وعلى التقديرين فالاثر الصادر عنه اما ان يكون اثرا واحدا على نهج واحد واما ان يكون
آثارا مختلفة واقعة على مناهج مختلفة فيحصل من ضرب اثنين في اثنين اقسام اربعة الاول القوة الموجودة في الجسم التي
لا شعور لها بما يصدر عنها ويكون الصادر عنها اثرا واحدا واقعا على نهج واحد وهذا هو المسمى بالطبيعة ومثاله
الطبيعة الارضية فانها تقتضي الاستقرار بشرط حصول ذلك الجسم في مكانه الطبيعي وهو الارض والحركة اليه بشرط كونه

الجسم

خارجا عن ذلك المكان فالقوة الموجبة لهذا الاثر قوة ليس لها شعور ولا ادراك البتة وهذا اثر واحد واقع
على طريقة واحدة القسم الثاني التي لا شعور لها بما يصدر عنها ثم انه يصدر عنها آثار مختلفة واقعة على مناهج
مختلفة وهذه هي المسماة بالنفس النباتية فانها تفعل افعالا مختلفة فانها تزيد في طول الاعضاء وعرضها وعمقها
وتفيدها صورا مختلفة واشكالا مختلفة فان بعضها عظم وبعضها لحم وبعضها قلب وبعضها دماغ القسم الثالث
القوة التي لها شعور بما يصدر عنها ويكون الاثر الصادر عنها اثرا واحدا واقعا على نهج واحد فهذه القوة هي المسماة
بالنفس الفلكية الجسمانية وهي القوة المباشرة للتحريك الفلكي القسم الرابع القوة التي لها شعور بما يصدر عنها ويكون
الصادر عنها آثارا مختلفة واقعة على مناهج مختلفة وهي النفس الحيوانية الحالة في ابدان الحيوانات الموجودة في
هذا العالم هذا تلخيص ما في هذا الموضع واذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير لفظ الكتاب واما قوله كل جسم يتحرك
فحركته اما من سبب خارج وتسمى حركة قسرية واما من سبب في نفس الجسم اذ الجسم لا يتحرك بذاته فتلخيصه ان يقال
الجسم يستحيل ان يتحرك بذاته بل لا بد من شي اخر يحركه وذلك المحرك اما ان يكون خارجا عن ذاته واما ان يكون موجودا
فيه والاول هو الحركة القسرية واما الثاني وهو ان يكون ذلك المحرك موجودا فيه فهو الذي يسمى متحركا من تلقاء نفسه
واما قوله وذلك السبب ان كان محركا حركات شتى اما بارادة او غير ارادة او محركا حركة واحدة بارادة يسمى نفسا
فاعلم ان الاقسام الاربعة التي ذكرناها مذكورة في هذا الكلام وذلك لان قوله ان كان محركا على جهة واحدة على
سبيل التسخير يسمى طبيعة فالمراد ما ذكرنا ان القوة التي تفيد اثرا واحدا مع انها لا تكون شاعرة بذلك الاثر في الطبيعة
نعبر عن عدم الشعور بالتسخير واما قوله وان كان محركا حركات شتى هذا اشارة الى القوة التي تصدر عنها آثار مختلفة
سواء كانت تلك القوة عديمة الشعور كالقوى النباتية او كانت موجودة الشعور كالقوى الحيوانية فهذا القدر من
الكلام مشتمل على القسم الثاني و القسم الثالث واما قوله او محركا حركة واحدة بارادة فهذا هو القسم الرابع
وهو النفس الفلكية فالحاصل انه يسمى القسم الاول بالطبيعة والاقسام الثلثة الباقية بالنفس فيثبت ان الكلام
المذكور في الكتاب مشتمل على الاقسام الاربعة التي ذكرناها **قال الشيخ** اسباب الاشياء اربعة
مبدا الحركة مثل النجار للبيت والمادة مثل الخشب واللبن للبيت والصورة مثل هيئة البيت للبيت والغاية
مثل اسكان البيت **التفسير** قال رضي الله عنه هذا هو المصادرة الرابعة وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى في تفسير العلل الاربع اعلم ان تحقيق الكلام في هذا الباب ان يقال الذي يحتاج
الشي اليه اما ان يكون جزءا من ماهيته او لا يكون والاول فاما ان يكون جزءا به يكون ممكن الوجود وهو المادة

كالطين للكوز فان عند وجود الطين يكون الكوز ممكن الوجود واما ان يكون جزا به يكون الشي واجب الوجود وهو الصورة مثل الكوز فان هذا الشكل متى حصل كان الكوز واجب الحصول واما المحتاج اليه الذي لا يكون جزا من ماهية المحتاج فهو قسمان احدهما العلة الفاعلية مثل الرجل الذي يدخل الكوز في الوجود والثاني العلة الغائية وهي الغرض الذي لاجله يقصد الفاعل ايجاد ذلك الفعل في الوجود وهو كون الكوز بحيث يصلح لان يشرب الماء منه واعلم ان الشيخ ذكر في الاشارات ان العلة الغائية علة فاعلية لعلية العلة الفاعلة وهذا هو الحق الذي لا محيص عنه **المسئلة الثانية** في تقسيم كل واحد من هذه العلل الاربع الى الاقسام الكثيرة **قال الشيخ** كل واحد من ذلك اما قريب واما بعيد واما عام واما خاص واما بالقوة واما بالفعل واما بالحقيقة واما بالعرض **التفسير** قال رضي الله عنه اعلم ان كل واحد من العلل الاربع المذكورة يمكن اعتبارها بحسب الاوجه الثمانية المذكورة في هذا الكتاب وزاد في الشفا اربعة اخرى وهي انها قد تكون كلية وقد تكون جزئية وقد تكون بسيطة وقد تكون مركبة فيكون المجموع اثني عشر وجها فلنعتبر هذه الاحوال في العلة الفاعلة فنقول الفاعل القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين المفعول مثل الوتر لتحريك الاعضاء والبعيد هو الذي بينه وبين المفعول واسطة مثل العصب لتحريك الاعضاء والفاعل العام هو الذي يشترك في الانفعال عنه اشيا كثيرة مثل الهوا المغير لاشيا كثيرة والفاعل الخاص هو الذي لا ينفعل عنه الا شي واحد كالدوا الذي يتناوله زيد فيوثر في بدنه الخاص لا في بدن غيره واما الذي بالقوة فمثل النار بالقياس الى ما لم يشتعل فيه ويصح اشتعالها فيه والقوة قد تكون قريبة كقوة الكاتب في الكتابة وقد تكون بعيدة كقوة الصبي في الكتابة واما الذي بالفعل فكالنار الى ما اشتعلت فيه واما الفاعل بالحقيقة والذات فكالطبيب اذا عالج والنار اذا اسخنت وهو ان تكون العلة سببا بالذات لوجود ذلك الفعل ولحد من حيث هي مبدا له والعلة الفاعلة بالعرض ما خالف ذلك وهو على اصناف فاحدها ان يكون اثر هذا الفاعل في انه ازاله الضد فقط مثل السقمونيا فانه يزيل الصفرا فيحصل البرد فيكون السقمونيا مبردا بالعرض من هذا الوجه وثانيها ان يزيل المانع الموثر عن اثره فالذي يزيل ذلك المانع ينسب اليه ذلك الاثر بالعرض مثل من ازال الدعامة حتى انهدم السقف فانه يقال انه الذي هدم السقف وثالثها مثل ان يقال الطبيب بني فانه بني لا من حيث انه طبيب بل من حيث انه بنا ورابعها ان يكون الفاعل بالطبع والارادة متوجها الى غاية بلغها او لا بلغها لكن يعرض معها غاية اخرى مثل الحجر يشج وانما عرض ذلك لانه هابط بالطبع فاتفق ان وقع راس انسان في مسقطه فوقه ذلك

شكل صح

بالذات

بالقياس صح

والاله

الحجر على تلك الراس يشغله لا جرم يشجها واما الفاعل الكلي فهو مثل الطبيب لهذا العلاج واما الفاعل البسيط فان يكون صدور الفعل عن قوة فاعلية واحدة مثل الجذب والدفع عن القوة الجاذبة و الدافعة واما المركب فان يكون صدور الفعل عن عدة قوى اما متفقة النوع كقوم يحركون سفينة او مختلفة النوع كالجوع الكاين عن القوة الجاذبة والحساسة ولما ذكر الشيخ تفاصيل هذه الاشيا في الشفا قال وقد يمكنك ان تركب بعض هذا مع بعض ثم قال ولنورد هذه الاعتبارات ايضا في المبدا المادي فاما المادة القريبة مثل الاعضا للبدن والبعيدة مثل الاخلاط بل الاركان والعام فهو مثل الخشب للسرير والكرسي وغيرهما والخاص فهو مثل جسم الانسان لمزاجه المخصوص وصورته المخصوصة قال وقد فرق بين القريب والخاص وقد يكون السبب المادي قريبا وعاما واما السبب المادي بالقوة فهو مثل النطفة واما السبب المادي بالقوة فهو مثل النطفة لبدن الانسان والخشب الغير المصور بالصناعة لهذا الكرسي والسبب المادي بالفعل فهو مثل بدن الانسان لصورته والسبب المادي بالذات فهو الذي لذاته المخصوصة يقبل صورة الشي مثل الدهن للاشتعال والذي بالعرض فكالماء الموضوع للهوا وفي الحقيقة مادته الماء الموضوعة للهوائية واما المادة الكلية فهي كالخشب لهذا السرير واما المادة البسيطة فهي كالهيولى الاولى للاشيا كلها واما المركبة فكالاخلاط للبدن ولنا هذه الاعتبارات من جهة الصورة فالصورة القريبة مثل التربيع للمربع والبعيدة مثل ذي الزاوية له والصورة العامة والكلية واحدة وهي مثل الجنس للنوع ولكني الخاصة والجزئية واحدة وهي مثل حد الشي او فصله او خاصته والصورة بالقوة فهي القوة مع العدم والصورة بالفعل فهي معروفة والصورة البسيطة فمثل صورة الماء والنار فانها حقيقة واحدة ولم تكون حقيقتها من اجتماع عدة امور والصورة المركبة فهي مثل الصورة الحيوانية التي انما تحصل من اجتماع عدة امور ولنا اعتبار هذه المعاني من جهة الغاية فالغاية القريبة كالصحة للدوا والبعيدة فكالسعادة للدوا واما العامة فهي الغاية التي تكون لشي مختلفين مثل اسهال الصفرا فانه غاية لشرب الترنجبين ولشرب البنفسج ايضا واما الخاصة فمثل لقان بنفسه واما الغاية بالفعل والقوة فمثل الصورة بالفعل وبالقوة واما الغاية بالذات فهي المعنى الذي تطلبه الحركة الطبيعية او الارادية لنفسها مثل الصحة للدوا واما الغاية بالعرض فعلى اصناف فمن ذلك ما يقصد لكن لا لاجل نفسه مثل دق الهاون لاجل شرب الدوا ومن ذلك ما يلزم الغاية او يعرض لها اما ما يلزم الغاية فهو ان الاكل فان غايته التغوط

مثل

وذلك لازم الغاية لا نفس الغاية بل الغاية هي دفع الجوع واما ما يعرض الغاية فمثل الجمال للرياضة
فان الرياضة قد يستعقب حصول الجمال ولكن المقصود من الرياضة ليس هو حصول الجمال واما الغاية
الجزئية فكمن يقبض غريما على فلان الغريم الذي كان القبض عليه هو المقصود من السفر واما الغاية الكلية
فكما تصافه من الطلب مطلقا واما الغاية البسيطة فمثل الشبع والكل واما الغاية المركبة فهي مثل لبس الحرير
لتحصيل الجمال ولنفس التجمل وهذه في الحقيقة غايتان فهذا هو الكلام في بيان هذه الاقسام وهذا الفصل
من اوله الى اخره منقول من كتاب الشفا **قال الشيخ** الطبيعة مبدا الحركة لما هي فيه وسبب السكونه
بالذات لا بالعرض **المفسر** قال رضي الله عنه اعلم ان المصادرة المتقدمة لخصنا الكلام في
تعريف ماهية الطبيعة الا ان التعريف المذكور في هذا الموضع هو المنقول عن الحكيم الكبير ارسطاطاليس
فلعل الشيخ انما اعاده لهذا السبب ولو انه ذكره في غير ذلك الموضع لكان اولى واعلم ان ظاهر هذا الكلام
يقتضي كون القوة الواحدة علة للحركة محالا وللسكون محالا وذلك باطل اما اولا فلان الجمع بينهما محال والقوة الواحدة
كيف تكون موجبة لهما جميعا واما ثانيا فلان السكون عبارة عن عدم الحركة فكيف يعقل كون الطبيعة مبدا
لعدم اثره والجواب عن الاول انه لا يبعد كون الشيء الواحد موجبا لاثرين متنافيين بحسب شرطين مختلفين والطبيعة
توجب الحركة بشرط كون الجسم حاصلا في الحيز الغريب وتوجب السكون بشرط كون الجسم حاصلا في الحيز الطبيعي
والجواب عن الثاني ان الجسم اذا سكن فهناك امران احدهما عدم الحركة والاخر استقراره في ذلك الحيز وحصوله
فيه وهذا المعنى باتفاق الفلاسفة امر ثبوتي فانهم اجمعوا على ان الاين عبارة عن حصول الجسم في مكانه
واتفقوا على ان هذا المعنى صفة موجودة وعرض حال في الجسم اذا عرفت هذا فنقول ان اريد بالسكون عدم الحركة
فذاك لا يمكن جعله اثرا للطبيعة وان اريد به كونه مستقرا في ذلك الحيز فذاك يمكن جعله اثرا للطبيعة ومعلولا
لها واعلم انك لما علمت في الفصل المتقدم ان العلة تكون علة بالذات وقد تكون علة بالعرض لا جرم بين ها هنا
ان الطبيعة في كونها موجبة للحركة والسكون على الوجه الذي لخصناه موجبة بالذات لا بالعرض واعلم انه متى
صدق على الطبيعة انها مبدا بالذات لهذا الاثر فقد صدق عليها انها ليست بالعرض كذلك فيشبه ان يكون
قوله لا بالعرض تكريرا ذكر لاجل التاكيد ونظيره قولهم في حد القياس انه قول مؤلف من اقوال اذا سلمت
لزم عنه قول اخر بالذات لا بالعرض **قال الشيخ** الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة
وهو كون الشيء على حال لم يكن قبله ولا بعده تكون فيه **المفسر** قال رضي الله عنه هذا هو

المصادرة الحاسنة واعلم ان هذا البحث انما جعله من مبادي العلم الطبيعي لان موضوع العلم الطبيعي
هو الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن واذا كان كذلك كان تصور الحركة والسكون جزءا من اجزاء موضوع هذا
العلم فلا جرم كان من المبادي ثم نقول الحكما ذكروا في تعريف الحركة وجوها الاول ان قالوا اعلم
ان الشيء اما ان يكون بالفعل من كل الوجوه او بالقوة من كل الوجوه او بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اخر
اما الاول وهو الذي بالفعل من كل الوجوه فهو الله سبحانه وتعالى فانه منزه عن طبيعة القوة والامكان
وصفات من الملكية واما الذي بالقوة من كل الوجوه فهو محال لانه في كونه بالقوة بالقوة ليس بالقوة بل
بالفعل واما الذي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اخر فانه لا يمتنع خروجه الى الفعل ثم ان خروجه الى الفعل
اما ان يكون دفعة او على التدريج فالاول يسمى كونا ما حدث دفعة كما انا نقول والثاني هو الحركة
فعلى هذا الحركة عبارة عن خروج الشيء في امر من الامور من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او على التدريج
او لا دفعة وطعن الحكيم في هذا التعريف فقال لا يمكن تعريف قولنا يسيرا يسيرا وقولنا على التدريج
الا بالزمان الذي لا يمكن تعريفه الا بالحركة فيلزم الدور وايضا فقولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة المعرفة
بالان المعرف بالزمان المعرف بالحركة فيلزم الدور والجواب ان بناء هذا السؤال على انه لا يمكن
تعريف المدة والزمان الا بالحركة وذلك بناء على ان الزمان لا يعرف الا بالحركة وذلك بناء على ان الزمان
مقدار الحركة وهو عندنا باطل على ما سياتي تقريره والدليل على صحة ما قلناه ان تصور المدة وتصور الحاضر
والماضي والمستقبل تصورات بديهية غنية عن التعريف بل انها حاصلة لكل العقلاء ولمن لم يعلم شيئا
من مباحث الحكما ولقائل ان يقول السؤال الوارد على هذا الكلام ان قول الحدوث على سبيل التدريج
غير معقول وذلك لانه اذا حصل تغير ولا بد وان يكون قد حدث امر او زال امر والا فالحال عند التغير
كما كان قبل التغير فيلزم ان يقال انه لا تغير عند حصول ذلك التغير وذلك خلف ومحال واذا ثبت هذا
فلنفرض انه حدث شي فذلك الذي حدث هو غير ما سيحدث بعده او غيره والاول باطل لان الذي حدث الان
فهو موجود والذي سيحدث بعد ذلك ما حدث الان فهو معدوم الان فلو كان هذا عين ذاك لكان الشيء
الواحد موجودا ومعدوما وهو محال فثبت ان الذي حدث الان مغاير لما سيحدث بعد ذلك وان
الذي حدث الان فقد حدث دفعة وان الذي سيحدث بعد ذلك لم يحدث منه شي البتة فثبت ان الحدوث
على سبيل التدريج في الشيء الواحد محال التعريف الثاني للحركة ما ذكره الحكيم ارسطاطاليس فقال

الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وتقريره ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم والشيء اذا كان ممكنا
ثم صار موجودا بالفعل فذلك الوجود كمال له فالحركة اذن من الكمالات لكنها تفارق سائر الكمالات من حيث انه
لا حقيقة لها الا التأدي الى الغير وما كان كذلك فله خاصيتان احدهما انه لا بد هناك من مطلوب ممكن
الحصول ليكون هذا التأدي تأديا اليه والثانية ان ذلك التأدي ما دام باقيا فانه يبقى شيء منه بالقوة فان المتحرك
انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصود وما كان كذلك فقد بقي من كونه متحركا امر بالقوة فثبت ان
ماهية الحركة متعلقة بان يبقى شيء منها بالقوة وبان لا يكون ما هو المطلوب من الحركة حاصلا بالفعل
واما سائر الكمالات فلا يحصل فيها واحد من هذين الوصفين فان الشيء اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا
بالفعل فحصول المربعية من حيث هي هي لا يوجب ان تستعقب شيئا آخر وايضا فعند حصولها لا يبقى شيء منها بالقوة
اذا عرفت هذا فنقول الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر فعنده امكان امرين احدهما
امكان حصوله في ذلك المكان الآخر والثاني امكان التوجه اليه فهذان الامران اذا حصلا كانا كمالين لكن
التوجه اليه مقدم على الوصول اليه والامكان في ذلك الوصول دفعة لا على التدريج وقد فرضنا حصوله
على التدريج فثبت ان هذا التوجه كمال اول للشيء الذي بالقوة لكن لا من كل وجه فان الحركة لا تكون كمالا للجسم
لا من حيث انه جسم ولا من حيث انه انسان وانما هو كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فالحركة
كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة واعلم ان هذا البيان لطيف دقيق الا ان السؤال قائم عليه من وجوه
الاول ان هذا تعريف الشيء بما هو اخفى منه لان كل عاقل يدرك ببديهة عقله التفرقة بين كون الشيء متحركا
وساكنا والامور التي ذكرتموها لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وتعريف الواضح بالخفي غير جائز مستنكر
الثاني انه لا يمكنكم بان تكون الحركة كمالا اولا الا اذا بينتم ان هذا الحدوث لا يكون دفعة بل يكون يسيرا
يسيرا فصار هذا التعريف محتاجا الى تقديم العلم بان الشيء قد يحدث يسيرا يسيرا فان كان تصور الحدوث
على سبيل التدريج متوقفا على اصل الحركة ما تقوله اصحاب هذا الحكيم يفسد هذا التعريف وان لم يتوقف
عليه فحينئذ يكون تعريف الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا اولى الثالث ان الجسم
حال كونه متحركا هل هو في المكان ام لا فان لم يكن في المكان مع انه جسم فذاك محال وان كان في المكان
فهل هو في المكان الذي انتقل عنه او في مكان آخر فان كان الاول فهو بعد لم يتحرك وان كان الثاني فحينئذ لا يعني
لكونه متحركا الا انه حصل في مكان بعد ان كان حاصلا في مكان آخر فيرجع حاصل القول الى انه عبارة

عن حصولات متوالية في احياز متلاصقة وحينئذ لا تكون الحركة كمالا اولا بل هي كمال ثاني بل
هو عين ذلك الذي تسمونه بالكمال الثاني ولا يبقى لهذا الذي تسمونه بالكمال الاول معقول ومحصول البتة
التعريف الثالث للحركة ما ذكره الامام افلاطون الالهي وهو ان الحركة عبارة عن الخروج عن
المساواة ومعناه كون الجسم بحيث لا تفرض له آن من الآنات الا وحاله في ذلك الآن بخلاف حاله
قبل ذلك وبعده التعريف الرابع للحركة ما ذكره فيثاغورس وهو ان الحركة عبارة عن الغيرية
وهذا قريب مما ذكره الامام افلاطون لانه اذا كان حاله في كل آن يفرض مخالفا لحاله قبل ذلك
كانت هذه الاحوال المتعاقبة المتتالية امورا متغايرة فافلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة
وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية والمقصود من الكل واحد التعريف الخامس ما ذكره المتأخرون
وهو انها عبارة عن الحصول الاول في الحيز الثاني وتقرير هذا الكلام سياتي عن قريب على سبيل الاستقصاء
ان شاء الله تعالى قال الشيخ سواء كان تلك الحال اينا او كيفا او كما او وضعا فالمعنى الذي يكون
على وضع في مكانه لم يكن قبله ولا بعده فيه ولا يفارق كيفيته مكانه التفسير قال رضي الله عنه
لما ذكر الحركة وحقيقتها بين في هذا الفصل ان الحركة لا تقع الا في هذه المقولات الاربع وهي الاين
والكم والكيف والوضع ويفتقر ها هنا الى بيان امرين احدهما ان هذه المقولات قابلة للحركة والثاني ان
ما سواها غير قابل للحركة اما المقام الاول ففيه مسائل المسألة الاولى في تعريف الحركة في الاين
وهي المسماة بالنقلة واعلم ان الجسم اذا حصل في حيز فكونه حاصلا في ذلك الحيز لا يقبل التفاوت وذلك
لانه اما ان يكون حاصلا فيه واما ان لا يكون حاصلا فيه وليس بين حصوله فيه ولا حصوله فيه واسطة لا يقال
اذا خرج عنه بعضه وبقي فيه بعضه كان ذلك واسطة لانا نقول هو عبارة عن مجموعه فاذا لم يبق في ذلك
الحيز بعضه فمجموع ذلك الجسم ما بقي في ذلك المكان كما كان فثبت انه لا واسطة بين هذين القسمين البتة
واذا ثبت هذا وجب ان يكون حدوث هذا الحصول وحدوث هذا اللاحصول دفعة واحدة ولا يمكن ان يكون
ذلك على سبيل التدريج البتة اذا عرفت هذا فنقول الجسم ما دام حاصلا في ذلك الحيز فانه لا يمكن ان يكون
متحركا فاذا صار لا حاصلا فيه فحدوث هذا اللاحصول انما يكون دفعة في الآن الذي هو اول آنات اللاحصول
لا بد وان يكون قد حصل في حيز آخر ثم الكلام فيه كما في الاول وحينئذ يرجع حاصل هذا الكلام الى
ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة وهذا هو المراد من قولنا الحركة عبارة عن الحصول الاول في الحيز الثاني

في احياز متلاصقة

فهذا كلام معقول مفهوم الا انه متوجه عليه سوالان الاول ان حصول الجسم في الجزء الثاني نهاية
الحركة ومقطعها وانما الحركة انتقاله من الجزء الاول الى الجزء الثاني السوال الثاني هو انه لو كانت
الحركة عبارة عن هذه الحصولات المتعاقبة وكل واحد منها لا يقبل القسمة فحينئذ تكون الحركة مركبة من امور متتالية
كل واحد منها لا يقبل القسمة ولو كان الامر كذلك لوجب ان تكون الجسم مركبا من اجزاء كل واحد منها لا يقبل
القسمة وذلك يوجب القول بالجوهر الفرد والجواب عن الاول انه لا معنى لانتقال الجسم من حيز الى
حيز الا هذا الذي ذكرناه وهو انه كان حاصلا في الجزء الاول ثم صار حاصلا في الجزء الثاني وليس بين هذين
الحصولين متوسط البتة وما ذكرتموه من ان الانتقال من الجزء الاول الى الجزء الثاني مغاير للحصول في الجزء
الثاني فهو عمل الوهم الكاذب والخيال الباطل وذلك مما لا يلتفت اليه والذي يقوي هذا الكلام ويقطع مادة
هذا الخيال انا نقول انه حال كونه متحركا هل هو حاصل في حيز ام لا فان لم يكن حاصلا في حيز البتة
مع كونه متحيزا وحجما فهذا محال وان حصل في حيز فهو حاصل في حيز غير معين او في حيز معين والاول
باطل لان ما لا يتعين في نفسه فهو غير موجود وما لا يكون موجودا استحال حصول الجسم فيه فثبت انه حال
كونه متحركا لا بد وان يكون حاصلا في حيز معين وذلك يبطل توهم انه حال كونه متحركا لا يكون حاصلا في
الحيز ولهذا التحقيق قال المحققون الخروج عن الجزء الاول عبارة عن الدخول في الجزء الثاني واما الجواب عن
السوال الثاني وهو انه متى كانت الحركة عبارة عن هذه الحصولات المتتالية المتعاقبة وجب ان نذكر
القول بالجوهر الفرد حقا فهذا كلام حق لا دافع له **المسالة الثانية** اعلم ان قولنا الكم يقبل الزيادة
والنقصان بناء على ان الكمية عرض قايم بالجوهر وقد عرفت في باب قاطيغورياس ان ذلك لم يثبت بالدليل
واما الان فانا نسلم هذا الاصل ونتكلم في هذا الفرع قالوا الحركة في الكم تقع على وجهين احدهما التخلخل
والتكاثف والثاني النمو والذبول اما النوع الاول وهو التخلخل والتكاثف فقالوا المراد من التخلخل هو ان
يزداد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه من الخارج شي ومن غير ان يحدث في داخله شي من الفرج والتكاثف
هو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل عنه شي ومن غير ان يحدث في داخله شي من الاحتكاك واحتجوا
على صحة هذا المذهب بامرين الاول قالوا ثبت ان المقدار حال في محل وان ذلك المحل من حيث هو هو لا مقدار
له ولا حجم له واذا كانت نسبة المحل الى جميع المقادير على السوية فكما يقبل المقدار الكبير وجب ان يكون نفسه
قابلا للمقدار الصغير وبالعكس ولقايل ان يقول لا نسلم ان المقدار حال في محل ولا يلزم على ذلك

تدسبقوا ابطالها سلمنا ذلك لكن لا يلزم من هذا القدر صحة مطلوبكم وذلك لان مقدار الفلك المعين حال
في هيولى لا يتقدر لها وحينئذ القياس ان تتوارد المقادير المختلفة على الفلك ممتنع فكذا هاهنا الثاني قالوا
الماء اذا سخن في الانية المشدودة الراس فانها تنشق وما ذاك الا لان مقدار الماء الذي كان في داخل الانية
ازداد فانشقت الانية ولقايل ان يقول لم قلتم ان السبب ما ذكرتم ولم لا يجوز ان يكون السبب فيه شي اخر
مجهول عندنا وعندكم او نقول لم لا يجوز ان يقال الاجزاء النارية والهوائية نفذت في جرم الماء فازداد
جرم الماء ولهذا المعنى انشقت الانية او نقول لم لا يجوز ان يقال الاجزاء المائية لما تسخنت تصاعدت وذهب
كل جزء منها الى جانب اخر فلما قوي هذا المعنى عرض انشقاق الانية ثم نقول الذي يدل على فساد هذا المذهب
وجوه الاول انا بينا انه يمتنع ان يكون المقدار حالا في محل بل هو جوهر قايم بنفسه فزواله يكون فناء
لذلك الجسم المخصوص الثاني ان نسبة المادة الى المقادير الصغيرة والكبيرة لما كانت على السوية كان بقاء
الجسم على مقداره المعين غير دايم وغير اكثري الثالث ان الانية اذا كانت ضيقة الراس ثم مصصناها و
القمناها المص فانها ربما انكسرت الى داخل ومذهبكم انها انما انكسرت لان بالمص خرج بعض ما كان فيه من الهواء
الى الرصاص بحيث لو خرجت البتة لزم الخلاء ولو كان التخلخل على الوجه الذي ذكرتم ممكنا لوجب ان لا تنكسر القارورة
البتة لانا اذا مصصنا بعض ما كان فيها من الهواء فالقدر الباقي ينبسط ويصير داخل القارورة مثل المنبسط
مملوا فاذا مصصنا مرة اخرى بعض ذلك المنبسط صارت البقية منبسطة مرة اخرى وعلى هذا التقدير لا يلزم
الخلاء البتة فوجب ان لا تنكسر القارورة البتة الوجه الرابع ان الجسم اذا ازداد مقداره فانا نعلم ان القدر
الزايد ذات قايمة من الحركة في الكم هو النمو والذبول فهاهنا قد سلموا ان النمو لا يحصل الا اذا اتصلت الاجزاء
الغذائية بالمغتذي وان الذبول لا يحصل الا عند انفصال بعض الاجزاء عنه فان كان المراد من هذه الحركة هو
هذا الاتصال فهذا معقول وان كان المراد غيره فهو غير معلوم **المسالة الثالثة** اعلم ان الحركة في
الكيف هو مثل ان يظهر الضوء الضعيف في الصبح ثم لا يزال يتزايد ويقوى الى ان يظهر الضوء الكامل
ومثل ان ياخذ الحصرم من الحموضة الى الحلاوة قليلا قليلا الى ان يحصل الحلاوة الكاملة واعلم ان هذا وان
كان كما قالوه في ظاهر الامر الا انه في الحقيقة عبارة عن كيفيات متعاقبة وكل واحد منها في نفسه لا يقبل
الاشد والاضعف برهانه هو ان الضوء اذا ازداد فهل حصل عند الازدياد شي او لم يحصل فان لم يحصل
البتة فهو عند الازدياد كما هو قبل الازدياد هذا خلف وان حصل امر زايد فهذا الذي حصل الان هو غير

ما كان حاصلاً قبل ذلك او غيره والاول محال لان الذي حدث الآن ما كان حاصلاً قبل ذلك والذي
كان موجوداً قبل ذلك كان حاصلاً قبل ذلك ولو كان هذا الذي حدث الآن عين ما كان حاصلاً قبل ذلك
لزم ان يصدق على الشيء الواحد انه كان حاصلاً قبل ذلك وانه ما كان حاصلاً قبل ذلك وانه محال والا لكان
هذا الذي حدث الآن شيئاً مغايراً لما كان حاصلاً قبل ذلك فهذا الذي حدث الآن له ماهية مخصوصة والذي كان
حاصلاً قبل ذلك له ايضاً ماهية مخصوصة فهما ماهيتان حدثتا وتعاقبتا فثبت ان هذا الذي يظن في الظاهر
انه شيء واحد يتكامل قليلاً قليلاً فان كان معناه في الحقيقة يرجع الى تعاقب ماهيات مختلفة في آنات متعاقبة
وذلك يوجب القول بالجوهر الفرد المسئلة الرابعة قد ذكرنا ان الوضع عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم
بسبب ما بين الاجزاء الحاصلة فيه من النسب وبسبب ما بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها من النسب
اذا عرفت هذا فنقول الفلك جسم يمكن فرض الاجزاء الكثيرة فيه وحينئذ يكون لكل واحد من تلك الاجزاء نسبة مخصوصة
الى سائر الاجزاء وايضاً يكون لكل واحد من تلك الاجزاء نسبة مخصوصة الى الامور الخارجة عنه فنقول اما النسب
الحاصلة بين اجزائها فانها لا تبطل لما ثبت ان الخرق على الافلاك محال واما النسب الحاصلة بين اجزائها وبين الامور
الخارجة عنها فانها تتبدل بسبب حركة الفلك على الاستدارة ولا نعني بالوضع الا الهيئة الحاصلة بسبب مجموع
هاتين النسبتين واذا حصل التبدل في العلة فقد حصل التبدل ايضاً في المعلول فهذا هو اثبات الحركة في الوضع
واذ قد لخصنا الكلام في هذه المباحث فلنرجع الى تفسير لفظ الكتاب اما قوله الحركة التي من كم الى كم تسمى
حركة نمو او تخلخل ان كان الى زيادة وتسمى حركة ذبول او تكاثف ان كان الى نقصان فاعلم ان عندهم الكم
يقبل الزيادة والنقصان فالزيادة تارة تكون بالتخلخل وتارة تكون بالنمو وطريق الحصول يقال ازدياد الكم
اما ان يكون بسبب انضمام شيء من الخارج اليه وهو حركة النمو او لا بهذا السبب وهو حركة التخلخل وايضاً انتقاص الكم
اما ان يكون بسبب انفصال شيء عنه وهو الذبول او لا بهذا السبب وهو التكاثف قوله والحركة التي من كيف الى
كيف تسمى استحالة مثل الاسوداد والابيضاض فاعلم انا قد تكلمنا في وقوع الحركة في الكيف وهاهنا دقيقة لا بد
من الوقوف عليها وهو ان السواد والبياض غير والاسوداد والابيضاض غير فالسواد والبياض من مقولة
الكيف والاسوداد والابيضاض هو الحركة فان الاسوداد عبارة عن صيرورة الجسم متصفاً بالسواد بعد ان
لم يكن كذلك فهذه الموصوفية المخصوصة هي الحركة في السواد واتصاف الجسم بالسواد يكون امراً مغايراً لنفس
السواد فهذا هو المراد من قوله مثل الاسوداد والابيضاض واما قوله الحركة التي من اين الى اين تسمى نقلة

فهل منه اشارة الى ان هذه الحركة ليست عبارة عن الحصول في الاين الثاني بل هي عبارة عن الانتقال
من الاين الاول الى الاين الثاني وقد عرفت ما في هذا المقام من الصعوبة واما قوله الحركة الوضعية هي التي
من وضع الى وضع والجسم في مكانه الواحد مثل الاستدارة على نفسه فهذا اشارة الى ما قررناه من اثبات الحركة
الوضعية المسئلة الخامسة في بيان ان التغير الذي يكون دفعة لا يسمى حركة قال الشيخ
وكل تغير دفعة فانه لا يسمى حركة التفسير قال رضي الله عنه قد ذكرنا ان خروج الشيء من القوة
الى الفعل عندهم قد يكون دفعة وقد يكون على التدريج فالاول يسمى كوناً لما حدث وفساداً لما عدم والثاني هو
المسمى بالحركة وقد ذكرنا ما فيه من السؤالات **المسئلة الرابعة** في الفرق بين الحركة
والتحريك والتحرك قال الشيخ كل حركة تصدر عن محرك في متحرك فهي بالقياس الى ما فيه تحرك
وبالقياس الى ما عنه تحريك التفسير قال رضي الله عنه ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحركة اذا
اخذت بالقياس الى المحرك فهو تحريك وان اخذت بالقياس الى المتحرك فهو التحرك وهذا الكلام باطل والشيخ
نقل هذا المذهب في الفصل الاول من المقالة الثانية من السماع الطبيعي في كتاب الشفاء ثم من المشهور ان
الحركة والتحريك والتحرك شيء واحد فاذا اخذت الحركة باعتبار نفسها كانت حركة وان اخذت بالقياس الى ما فيه
سميت تحركاً وان اخذت بالقياس الى ما عنه سميت تحريكاً ثم انه بالغ في ابطال هذا الكلام واطنب فانا
نقول الذي يدل على فساد هذا المذهب ان التحريك عبارة عن كون الفاعل مؤثراً في وجود الحركة ومؤثرية
الشيء في وجود الحركة مغاير لنفس الحركة ويدل عليه وجوه الاول ان مؤثرية الشيء في شيء آخر صفة للمؤثر
وذلك الاثر فلا يكون صفة للمؤثر والثاني انه يصح ان يعقل ذات الاثر مع الشك في ان ذلك المؤثر هل اثر
فيه ام لا والمعلوم غير المشكوك الثالث ان مؤثرية الشيء في الشيء نسبة مخصوصة بين ذات الاثر والمؤثر
والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما والرابع ان المؤثرية في السواد والمؤثرية في البياض والمؤثرية في الجوهر
متساوية في كون الكل مؤثراً وخصوص كون الاثر سواداً وبياضاً وجوهراً غير مشترك فيه فالمؤثرية مغايرة
للاثر فثبت ان الحركة غير التحريك واعلم ان هذه المسئلة صعبة ايضاً وحاصلها يرجع الى كون المؤثر مؤثراً في
ذلك الاثر وكون القابل قابلاً لذلك الاثر هل هو نفس ذلك الاثر ولنا فيه ابحاث لطيفة والذي ذكرناه كاف
في هذا المختصر المسئلة الخامسة ٧ في اقسام المحركات قال الشيخ كل محرك في متحرك فاما
ان يكون قوة في جسم واما ان يكون شيئاً خارجاً التفسير قال رضي الله عنه هذا الفصل شديد الالتباس

بلغت

عنى وتلخيصه بحسب الممكن ان يقال كل متحرك فلا بد له من محرك وذلك المحرك اما ان يكون فيه موجودة
فيه واما ان يكون شيئا مباينا عنه ثم هذا المباين اما ان يحرك غيره بان تحرك اولا في نفسه ثم تحرك ذلك
المتحرك مثل اذا اردنا ان نحرك حجرا باليد فانا نحرك اليد اولا ثم بواسطة تحريك اليد نحرك ذلك الجسم
واما ان يكون هذا المباين يحرك لا بان يتحرك في نفسه فيخرج من هذا التقسيم اقسام ثلثة اما القسم الاول
فالشيخ لم يتعرض له البتة واما القسم الثاني فقد قال فيه ان هذه الاشيا التي تحرك اولا ثم تحرك غيرها يجب ان لا يذهب
من انتهائها الى محرك غير متحرك والا لزم القول باثبات اجسام متحركة يحرك بعضها بعضا الى ما لا نهاية له و
لقائل ان يقول لا يلزم من فساد القسم الثاني تعين القسم الثالث بل انما يلزم من فساد القسم الثاني تعين اما القسم
الاول او القسم الثالث وذلك لان الاقسام المذكورة ثلثة ولا يلزم من فساد واحد منها تعين الثالث من
يكون حقا وايضا فهب انه صح هذا الكلام الا انه لم يظهر عندي ان الغرض من ذكر هذه المقدمة تقرير اي المطالب
فبقي هذا الكلام غفلة مهملة **المسئلة السادسة** (الفصل السادس) في بيان تناهي الابعاد قال الشيخ
لا يجوز ان يكون جسم من الاجسام ولا بعد من الابعاد ولا خلا ولا ملا ولا عدد له ترتيب في الطبع
موجود بالفعل بلا نهاية الى الجزء التفسير قال رضي الله عنه احتج الشيخ في هذا الكتاب على
تناهي الابعاد بدليلين الاول هذا الذي نقلناه وتقريره انا نفرض خطا لا نهاية له ولنفرض فيه
مقطعا ونسمي من ذلك المقطع الى ما لا نهاية له خطا ونضم اليه من هذا الطرف المتناهي شبرا اخر ونسمي هذا
الشبر الى ما لا نهاية له خطا اخر ولا شك ان هذا الثاني ازيد من ذلك الاول بهذا الشبر ثم لنطبق الناقص
على الزايد من هذا الطرف المتناهي فان لم يظهر الفضل من الجانب الاخر لزم ان يكون الزايد مساويا
للناقص وهو محال وان ظهر الفضل من الناقص يكون متناهيا والزايد زاد عليه بشبر وهو متناه والمتناهي
مع المتناهي متناه فيلزم ان يكون الكل متناهيا هذا تمام البرهان فان قيل للسوال عليه من وجوه الاول
ان تطبيق طرف الجملة الزايدة على الجملة الناقصة لا يمكن الا بطريقين احدهما ان يجذب الخط الناقص حتى
يصل طرفه الى طرف الخط الزايد والثاني ان يدفع الخط الزايد حتى يصل طرفه الى طرف الخط الناقص
لكن الجذب والدفع لا يعقل الا اذا كان المجذوب عنه والمدفوع اليه متناهيا لانه اذا قدر ان يكون غير
متناه فليس هناك موضع فارغ حتى يدفع اليه او يجذب عنه فثبت ان هذا التطبيق لا يمكن الا بالجذب او
الدفع وثبت انهما لا يعقلان الا في الخط المتناهي فثبت ان هذا التطبيق لا يمكن فرضه الا اذا كان

الخط متناهيا فلو اثبتنا كون الخط متناهيا بواسطة هذا التطبيق لزم الدور وانه باطل
السوال الثاني ان مذهب الفلاسفة ان النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان لا نهاية لها
مع ان قبول الزيادة والنقصان حاصل فيها فان جملة النفوس التي كانت موجودة قبل هذا بمائة سنة
اقل عددا من جملة النفوس التي هي موجودة في هذا الزمان بمقدار العدد الذي حدث من النفوس في هذه
المائة سنة وحينئذ نقول عدد الجملة الناقصة ان كان مثل عدد الجملة الزائدة كان الزايد مساويا للناقص هذا
خلف وان كان اقل لزم ان يكون عدد الجملة الناقصة متناهيا والفضل متناهية فالجملة متناهية مع انها
عند الخصم غير متناهية العدد السوال الثالث الحوادث الماضية من زمان الطوفان الى الازل اقل
من الحوادث الماضية من زماننا هذا الى الازل بمقدار ما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ يجري ذلك
الحجة فيها فيلزم ان يكون للحوادث اول وذلك عندكم محال السوال الرابع ان استمرار وجود
الله تعالى من الازل الى هذا الزمان الذي نحن فيه ازيد من استمرار الحجة المذكورة فيه وذلك يوجب ان
يحصل لدوام وجود الله تعالى اول وبداية تعالى الله عنه السوال الخامس ان تضعيف الالف
مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها وما كان اقل من غيره فهو متناه فيلزم ان يكون
غير المتناهي متناهيا هذا خلف السوال السادس المدة التي انقضت من الازل الى زمان الطوفان
اقل من المدة المنقضية من الازل الى هذا الزمان بمقدار ما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ
نذكر فيه طريقة التطبيق فيلزم ان يقال للمدة من الازل الى الان يكون لها اول فيكون الازلي له اول
هذا خلف لا يقال المدة والزمان لهما اول عندنا لانا نقول لا شك ان الباري تعالى متقدم على العالم
تقدما لا اول له وذلك التقدم ليس الا بالمدة لانا لا نريد بالمدة الا امتداد الوجود وحينئذ يعود السوال
فان قالوا عندنا الباري تعالى متقدم على العالم لا بالمدة الموجودة بل بالمدة المقدرة فنقول هذا الكلام
فاسد وبتقدير صحته فالسوال الذي ذكرناه باق اما الاول فلان الباري تعالى لما كان متقدما على وجود العالم
كان امتداد وجود الباري تعالى حاصلا قبل حصول العالم وكان امتداد العالم حاصلا قبل وجود العالم
فكان هذا الامتداد محققا لا مقدرا واما بتقدير صحته فالسوال باق وذلك لان السوال الذي ذكرناه توجب
ان يكون لتلك المدة المقدرة اول وحينئذ يلزم حدوث ذات الله تعالى وانه محال السوال السابع صحة
حدوث الحوادث لا اول لها اذ لو كان لتلك الصحة اول لكان الحاصل قبل ذلك هو الامتناع الذاتي فيلزم

ان تقال العالم انتقل من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال فثبت انه لا اول لصحة حدوث الحوادث
ثم نقول صحة حدوث الحوادث من الازل الى وقت الطوفان اقل من صحتها من الازل الى هذا الزمان بمقدار
ما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان فحينئذ نعود فنبطل بطريقة التطبيق فيلزم ان تكون لصحة حدوث الحوادث
اول مع ما بينا ان ذلك محال السوال الثالث انا نفرض جملة متناهية من الاشيا فنقول جملة معلومات الله تعالى
دون هذه الجملة المتناهية اقل من جملة معلوماته مع هذه الجملة المتناهية فالناقص متناه والفضلة متناهية
فجملة معلومات الله تعالى متناهية وهذا باطل باتفاق المتكلمين والفلاسفة اما عند المتكلمين فلانهم يعلمون ان الله
تعالى غير متناهية واما عند الفلاسفة فلان الماهيات النوعية معلومة لله تعالى مع انها غير متناهية
فان اصناف اقسام الماهيات الطبايع النوعية العددية وهي غير متناهية السوال الرابع معلومات الله
تعالى ازيد من مقدوراته مع انه لا نهاية لكل واحد منهما السوال الخامس صحة حدوث الحوادث من وقت الطوفان
الى الابد الذي لا اخر له ازيد من صحة حدوثها من وقتنا هذا الى الابد الذي لا اخر له ونجري فيه طريقة التطبيق
فيلزم اثبات اخر لهذه الصحة وذلك محال لا يقول به احد ولانه يلزم ان ينقلب الشي عند حصول ذلك المقطع
من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وذلك محال السوال السادس لناخذ العدد من الواحد الى ما لا نهاية
له من مراتب الزيادات جملة واحدة ولناخذ من العاشر الى ما لا نهاية له من مراتب الزيادات جملة اخرى
ولنقابل المرتبة الاولى من هذه الجملة بالمرتبة الاولى من تلك الجملة الثانية من غير التفات الى الترتيب فان
لم يظهر الفضل كان الزائد مساويا للناقص وان ظهر لزم التناهي في اخر المراتب فيلزم ان يكون للعدد في جانب الزيادة
نهاية وذلك محال ببداهة العقول السوال السابع الى عشر الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة
وهلم جرا الى ما لا نهاية له من الامور النسبية ثم نقول لا شك ان مجموع هذه النسب مع اسقاط عشر مراتب منها
اقل من هذا المجموع بدون ذلك الاسقاط فوجب ان يكون مجموع هذه النسب متناهيا مع انا بينا انه غير متناه
هذا خلف **الجواب** اما السوال الاول فنقول لا حاجة في التطبيق المذكور الى الجذب
والرفع بل يكفينا في الدليل التطبيق بحسب المراتب العقلية وبيانه انا نقابل الشي الاول من الجملة
الزائدة بالشي الاول من الجملة الناقصة والشي الثاني من تلك الجملة بالشي الثاني من هذه الجملة والمراد من هذا
التقابل هو انه كما ان ذلك الشي هو الشي الاول من تلك الجملة فكذلك هذا الشي هو الشي الاول من هذه الجملة
اذا عرفت هذا فنقول مرادنا من التطبيق المذكور هذا القدر ومعلوم ان هذا لا يحتاج فيه الى الجر ولا
الى الرفع

مقابلة

وحينئذ نقول اما ان يحصل في كل مرتبة من المراتب الحاصلة في الجملة الزائدة مرتبة تساويها في الجملة
الناقصة او لا يكون كذلك فان كان الاول لزم ان يكون الزائد مساويا للناقص وان كان الثاني فحينئذ يصير
الجملة الناقصة متناهية والفضلة ايضا متناهية فيكون الجملة متناهية لا محالة ولقايل ان يقول
اذا اخذنا مراتب الاعداد من الواحد الى ما لا نهاية له في طرف الزيادة جملة واخذنا مراتب الاعداد
من العاشر الى ما لا نهاية له في طرف الزيادة جملة اخرى ثم قابلنا الاول من هذه بالاول من تلك
والثاني من هذه بالثاني من تلك فعلى هذا التقدير يلزمكم القول بكون الاعداد متناهية في طرف
الزيادة وهذا محال وللمجيب ان يجيب فيقول الفرق بين البابين ان هاهنا الاجسام التي لا نهاية
لها لما كانت الاشيا التي لا نهاية لها موجودة فحينئذ يحصل التطبيق بحسب المراتب في نفس الامر
بخلاف مراتب الاعداد فانه لا وجود لها في الخارج وذلك ظاهر ولا في الذهن لانه لا يقوى على
استحضار ما لا نهاية له على التفصيل واذا كان لا وجود لهذه المراتب الغير المتناهية في الاعداد لا جرم
لا يحصل التطبيق فيها في نفس الامر فلم يلزم تناهيها فظهر الفرق واما السوال الثاني وهو المعارضة
بالنفوس الناطقة فجوابه ان الحكما قالوا كل ما له ترتب في الطبع او في الوضع فدخول ما لا نهاية له فيه محال
وكل ما لا يكون كذلك فدخول ما لا نهاية له فيه غير ممتنع والنفوس الناطقة ليس فيها ترتب لا في الطبع ولا في
الوضع فظهر الفرق قال بعض المتكلمين هذا الجواب في غاية الضعف لان هذا الدليل مداره على حرف
واحد وهو ان الجملة الناقصة ينقطع حال ما تكون الجملة الزائدة باقية وذلك يقتضي كون الجملة الناقصة متناهية
والفضلة ايضا متناهية فوجب ان تكون الجملة متناهية وهذا الحرف قايم سوا كان لتلك الجملة ترتب في
الطبع كما في العلل او في الوضع كما في الابعاد او لا في الطبع ولا في الوضع كما في النفوس واذا كان وجه
الدليل قايما في الكل كان الضابط الذي ذكروه ضايعا عبثا هذا مستقصى ما وصل الينا في هذا المقام اقول
هذا الضابط الذي ذكره الحكما معتبر جدا وتقريره انه لما انطبق الشي الاول من الجملة الزائدة على الشي الاول
من الجملة الناقصة استحال ان ينطبق الشي الثاني من الجملة الزائدة على الشي الاول من الجملة الناقصة لانه
لما قابل الاول بالاول وجب ان يقابل الثاني بالثاني حتى يكون التطبيق بحسب مراتب الاعداد حاصلة
واذا كان الامر كذلك وجب ان تنتهي الجملة الناقصة الى الانقضا والعدم وذلك يوجب كونها متناهية فهذا
تقرير هذه الحجة في العدد الذي له ترتب في الوضع واما العدد الذي له ترتب في الطبع فكذلك ايضا

لان المعلول الاخير من الجملة الزائدة مقابل بالمعلول الاخير من الجملة الناقصة والثاني بالثاني والثالث
بالثالث واذا كان كذلك فلا بد من انتهائها الى واحد حاصل في الجملة الزائدة لا يوجد في
الجملة الناقصة ما يساويه في المرتبة وذلك يوجب انتهاءها واما الكثرة التي لا يحصل فيها ترتيب لا في الوضع
ولا في الطبع فهذا المعنى غير حاصل فيه لانا اذا قلنا هذه الجملة انقص من تلك الاخرى وكل ما كان انقص
من غيره فهو متناه ان عنيت بكونها متناهية انه قد حصل في غيرها ما لم يحصل فيها فحينئذ يصير معنى كونها
متناهية هو انها انقص من غيرها وحينئذ يصير الاكبر عين الاوسط في هذا القياس وان عنيتم به انها تنتهي
انتهاء الناقص الى مرتبة لا يبقى وراءها غيرها فهذا انما يعقل فيما له ترتيب في الوضع او في الطبع فاما ما لا يكون كذلك
لا يحصل فيه هذا المعنى وان اردنا به معنى ثالثا فلا بد من ذكره حتى ننظر فيه ثم ان هذا البرهان انما تم في العدد الذي يكون
له ترتيب في الوضع او في الطبع اما ما لا يكون كذلك فانه لا يجري فيه هذا الكلام اما السؤال الثالث
وهو المعارضة بالحركات الماضية فجوابه ان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان اما كل واحد من الحوادث الماضية
واما مجموعها والاول يوجب تناهي كل واحد من الحوادث ونحن نقول به والثاني محال لان المحكوم عليه بالزيادة
والنقصان يجب ان يكون موجودا لان المعدوم المحض لا يمكن وصفه بالزيادة والنقصان ومجموع الحوادث لا وجود له
البتة لا في الخارج ولا في الذهن اما في الخارج فلان الموجود في الخارج ليس الا الواحد واما في الذهن
فلاجل ان الذهن لا يقوى على استحضار ما لا نهاية له على التفصيل فثبت ان مجموع الحوادث معدوم محض وثبت ان
المعدوم المحض لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان وهذا بخلاف الاعداد فان جميع اجزائها موجودة وكذا
العلل فانه ثبت ان العلة يجب ان تكون حاصلة حال حصول المعلول فلا جرم لو فرضنا علة ومعلولات لا نهاية
لها كان الكل موجودا دفعة واحدة فكان يصح الحكم على ذلك المجموع بالزيادة والنقصان فظهر الفرق واما
السؤال الرابع وهو المعارضة باستمرار وجود الله تعالى فجوابه ان استمرار وجود الله تعالى من الازل
الى الابد ليس معناه اعدادا متوالية متعاقبة بل هو شيء واحد بخلاف الاجسام فان كل جزء منها مغاير للجزء
الاخر واما السؤال الخامس وهو تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها وكذا تضعيف الالفين مرارا لا نهاية
لها فجوابه ان هذه الاعداد لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن انما الحاضر في العقل اضافة معنى اللانهاية
الى معنى التضعيف وذلك ليس فيه الا اضافة معنى الى معنى بخلاف الاجسام والعلل فانها موجودة في الخارج
واما السؤال السادس وهو المدة المنقضية من الازل فجوابه ما تقدم من ان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان

ان كان كل واحد من اجزائها فهو مسلم ولا يضرنا لان كل واحد منها متناه وان كان مجموعها فذلك محال لانه
لا وجود لذلك المجموع واما السؤال السابع وهو ان صحة حدوث الحوادث من الازل الى الآن
فجوابه عين ما ذكرنا جوابا عن الحوادث الماضية واما السؤال الثامن وهو المعلومات التي لا نهاية
لها فجوابه ان العلم واحد انما التعدد في التعلقات في النسب والاضافات وقد ثبت انه لا وجود لها في
الاعيان وهذا هو الجواب بعينه عن سؤال المعلومات والمقدورات واما السؤال العاشر وهو صحة
حدوث الحوادث الى ما لا اخر له فجوابه ان الصحة المستقبلة لا وجود لها في الحال الا بحسب الآحاد لا بحسب
المجموع بخلاف العلل والاجسام واما السؤال الحادي عشر وهو سؤال مراتب الاعداد ومراتب
الاضافات فجوابه ان هذه النسب والاضافات لا وجود لها في الاعيان فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان
بخلاف العلل والابعاد فانها موجودة فظهر الفرق فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه الحجة والله اعلم
بالحقائق ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب اما قوله لا يجوز ان يكون جسم من الاجسام ولا بعد من الابعاد
ولا خلاء ولا ملاء ولا عدد له ترتيب في الطبع موجود بالفعل بلا نهاية اعلم ان من الناس من اثبت احيازا غير
متناهية واما جمهور المتكلمين فقد اتفقوا على امتناع ذلك الا انهم اتفقوا على انه لا نهاية للاحياز الخالية خارج
العالم وهذا البرهان كما يبطل القول بوجود جسم لا نهاية له فكذلك يبطل القول بوجود خلاء لا نهاية له في
الخارج على ما صرح به الشيخ ها هنا والعجب من المتكلمين ان الكل العظيم منهم يحتجون بهذا الدليل في تناهي الاجسام
ثم يثبتون احيازا خالية خارج العالم ولا يعلمون ان هذا الدليل كما يبطل القول بوجود جسم لا نهاية له فكذلك
يبطل القول بوجود خلاء لا نهاية له واعلم ان اعتماد المتكلمين في الفرق بين البابين على حرف واحد وهو انهم يقولون
الاجسام ذوات موجودة فيصح وصفها بالتطبيق بالزيادة والنقصان وهذا الفرق ضعيف من وجهين الاول
انا لا نسلم ان هذه الاحياز الخالية عدم محض ونفي صرف وذلك لانهم يصفون تلك الاحياز الخالية بصفات
كثيرة وهي صفات وجودية ويدل عليه وجوه احدها انهم يقولون العالم حصل في حيز مخصوص ولولا اختصاص
ذلك الحيز الى سائر الاحياز الخالية ولولا ان كل واحد من تلك الاحياز امر متميز في نفسه عن الحيز الاخر
والا لكان هذا الكلام محالا وثانيها انهم يصفون هذا الخلاء بالكبر والصغر والمساحة والمقدار فان الخلاء الذي
بين طرفي الطاس اصغر مما بين جداري الصفة وذلك اصغر مما بين جداري المدينة وذلك اصغر مما بين السماء والارض
وذلك اصغر من الخلاء الذي لا نهاية له والذي يكون موصوفا بالصغر والكبر والمساحة والمقدار لا يكون عدما محضا

وثالثها انهم يعرفون بالضرورة بان الاحيان الفوقانية مغايرة للاحيان التحتانية وكذا القول في
اليمين واليسار والقدام والخلف والعدم المحض والنفي الصرف لا يحصل فيه هذا الامتياز ورابعها ان
هذه الاحياز مشار اليها بالحس ومقصود اليها بالحركة فان الجسم اذا انتقل من حيز الى حيز فاحدهما متروك والاخر
مطلوب والمتروك والمطلوب ينافي العدم المحض ثم ان هذه الوجوه ان دلت على ان الخلأ الصرف ابعاد موجودة ولذا
هذا ابطال الفرق الذي ذكروه في الدليل المذكور في تناهي الخلأ الوجه الثاني في بيان ان الفرق الذي
ذكره المتكلمون فاسد هو انا نقول هب ان الخلأ عدم محض لكنكم مع ذلك تصفونه بانه غير متناه وبالصغر و
الكبر ويحكمون عليه بالمساحة والتقدير ويشيرون اليه بالحس ويقولون ان كونها معدومة لما لم يمنع من وصفها
بهذه الاوصاف فكذلك كونها معدومة وجب ان لا يمنع من وصفها بصحة التطبيق بحسب المراتب واذا
كان الامر كذلك فحينئذ يجري هذا الدليل فيه فثبت ان الذي ذكره المتكلمون من الفرق بين الخلأ والملأ فاسد
واما قوله والاعداد لا ترتيب في الطبع فاعلم ان الاجسام والابعاد امور يحصل فيها ترتيب في الوضع واما العدد
الذي يحصل فيه ترتيب في الطبع فهو اشارة الى العلل والمعلولات ونحن قد بينا ان هذا الدليل انما تم في هذين الموضعين
فاما العدد الذي لا يحصل فيه ترتيب لا في الوضع ولا في الطبع فهذا الدليل لا يجري فيه واما قوله لانه لا يجوز ان
يكون ذلك موجودا بالفعل فالمراد ان البرهان المذكور انما يجري في الاعداد الموجودة بالفعل فاما ما لا يكون
كذلك فهذا الدليل لا يجري فيه وهو احتراز عن الحركات الماضية والمدة الماضية والمدة المستقبلة ومراتب
المضعفات ومراتب الاعداد وبالجملة فاكثر الصور التي اوردناها في السؤال واجبنا عنها بانها غير موجودة
في الاعيان ثم الشيخ ابتدأ بذكر البرهان فقال ان كل غير متناه فيمكن ان يفرض في داخله حد وتفرض بعد
منه في الجهات حد اخر فاذا توهمنا بعدا يصل بين الحدين ممتدا الى غير النهاية لم يخل اما ان يكون
ما ابتدأ من الحد الثاني لو اطبق على ما ابتدأ من الحد الاول لحاذاه وساواه ولم يفضل احدهما على الاخر او بعض ح
فضل فاعلم ان هذا الكلام ظاهر وذلك لان الخط الذي لا نهاية له لا من الطرفين معا او احد الطرفين وحده
فانه يمكننا ان نفرض فيه نقطة فيكون ذلك الخط من تلك النقطة الى ما لا نهاية له خطا وضم اليه من هذا
الطرف المتناهي شبرا فيكون هذا الخط من طرف هذا الشبر الى ما لا نهاية له خطا اخر واذا طبقنا في الوهم
بين هذين الطرفين فاما ان يمتدا الى ما لا نهاية له من غير ان يظهر التفاوت بينهما اصلا او ليس كذلك بل يظهر
التفاوت والقسم الاول باطل والا لزم كون الزائد مساويا للناقص وهو محال وهذا القدر من البيان كاف في

ابطال هذا القسم الا ان الشيخ بالغ في ابطال هذا القسم فقال كل ما لو اطبق على شيء ولم يفضل عليه
فليس بانقص ولا ازيد فلو كان المأخوذ من الحد الثاني منطبقا على المأخوذ من الحد الاول من غير تفاوت
لكان مساويا له من غير زيادة ولا نقصان لكن المأخوذ من الحد الثاني انقص من المأخوذ من الحد
الاول فيلزم ان يكون المساوي للشيء انقص منه وذلك محال واما قوله وان فضل فهو متناه والفضل ايضا
متناه فالمتناهي مع المتناهي متناه فيكون الكل متناهيا وهو المطلوب واما قوله بل الصورة التي لا نهاية لها
هي في العدم ولها قوة وجود وكل ما يحصل منها في الوجود يكون متناهيا فاعلم ان ظاهر هذا الكلام فيه سؤال
وهو ان المعدوم محض فكيف يقال الصورة التي لا نهاية لها هي في العدم والحكماء اشد الناس انكارا على من يقول
المعدوم شيء وظاهر هذا الكلام انما يستقيم على هذا المذهب لانه حكم بكون المعدوم شيئا فكيف يليق به هذا
وجوابه ان المراد من هذا الكلام ان صحة حدوث الحوادث لا تنتهي الى حد لا يبقى الصحة بعده بل يحصل
الاستئناف فعبر الشيخ عن هذا المعنى بهذه العبارة فعدلوا لو توقفنا في المعنى فلا مشاحة في العبارات
وهذا اخر الكلام في هذا الفصل البرهان الثاني على وجوب تناهي الابعاد قال الشيخ لمعو
لو كان بعد غير متناه ملأ او خلاء لكان يمكن ان يكون حركة مستديرة فاذا اخرجنا من مركزها خطا الى
المحيط بحيث لو اخرج من جهته قاطع خطا مفروضا في البعد الغير المتناهي على نقطة التفسير
قال رضي الله عنه تقرير هذا الدليل ان يقال لو كان وجود بعد غير متناه معقولا لكان وجود خط غير متناه
معقولا فلنفرض خطا لا نهاية له ولنفرض كرة تخرج من مركزها خطا متناه موازيا لذلك الخط الغير المتناهي
فاذا تحركت الكرة حتى يصير ذلك الخط الموازي مسامتا فنقول انه ما كان مسامتا ثم صار مسامتا فهذه
المسامتة امر حادث في الان الذي هو اول ان حدوث المسامتة لا بد وان يصير مسامتا لنقطة
معينة لكن فرضنا ذلك الخط غير متناه يمنع من ذلك فان كل نقطة فرضناها في الخط الغير المتناهي
نحكم بان تلك النقطة هي اول نقط المسامتة فان فوقها نقطة اخرى وكانت المسامتة مع النقطة الفوقانية
حاصلة قبل حصول المسامتة مع تلك النقطة التي فرضناها اول نقط المسامتة فاذن فرض ذلك الخط غير متناه
يوجب ان يحصل فيه نقطة هي اول نقط المسامتة ولن يحصل وهذا جمع بين النقيضين وهو محال ومثال
فرضنا ذلك الخط غير متناه يفضي الى هذا المحال وجب ان يكون ذلك الفرض محالا فان قال قائل
ما البرهان على ان المسامتة مع النقطة الفوقانية تحصل قبل المسامتة مع النقطة التحتانية قلنا

برهانه مبني على مقدمتين الاولى انه اذا كان الخط المتناهي الخارج من المركز موازيا لذلك الخط الغير
المتناهي فلو استدارت الكرة انتقل ذلك الخط من الموازاة الى المسامتة ثم لا تزال تلك الكرة تستدير
وينتقل تلك المسامتة من نقطة الى اخرى الى ان يصير الخط قائما على الخط الذي هو غير متناه وذلك ظاهر
المقدمة الثانية وهي ان اقليدس ذكر في مصادرات المقالة الاولى ان لنا ان نصل بين كل نقطتين
بخط مستقيم اذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول ان ذلك الخط المتناهي اذا زال عن الموازاة الى المسامتة
فاذا سامت نقطة انطبق على الخط الواصل بين تلك النقطة وبين مركز الكرة ويكون انطباقه على الخط
الواصل بين النقطة التحتانية وبين المركز ومن اراد ان يشاهد ذلك فليشكل حتى يجد ما ذكرناه محسوسا
وذلك يدل على ان المسامتة مع النقطة الفوقانية تكون متقدمة على المسامتة مع النقطة التحتانية ولقائل
ان يقول هذه الحجة ان دلت على انه لا نهاية للابعاد اولى وبيانه ان اعظم الخطوط المستقيمة هو محور العالم
ولنفرض الكرة التي ذكرتموها هي عين كرة العالم خرج من مركزها خط موازٍ لذلك المحور فاذا دارت الكرة
حتى صار طرف الخط المتناهي مسامتا لطرف هذا المحور فقد حدث زاوية بسبب ميل هذا الخط عن
تلك الموازاة الى هذه المسامتة ولا شك ان تلك الزاوية قابلة للقسمة فالخط الخارج على زاوية اصغر منها
يكون طرفه لا محالة مسامتا لنقطة فوق طرف محور العالم وذلك يدل على ما قلناه ثم قالوا ومما يدل على ذلك
انا لو فرضنا انفسنا واقفين على طرف العالم الجسماني فان بديهة عقلنا الحاكم حكما جازما بانا في هذه الحالة
نميز بين قدامنا وخلفنا ويميننا ويسارنا ولا يمكننا ان نشكك انفسنا في هذه القضية كما لا يمكننا ان نشكك
انفسنا في سائر البديهيات فلو جاز الطعن في احد البديهيين لجاز في الثانية وحينئذ لا يمكن الحكم بصحة
البديهيات لاجل جزم العقل بها بل لا بد من تصحيحها بالدليل لكن الدليل موقوف على البديهيات فيلزم
القدح ايضا لما عرضنا على عقولنا هذه المقدمة التي ذكرناها وعرضنا ايضا على عقولنا هذه المقدمة
التي يكتسب منها هذين الدليلين وجدنا هذه المقدمة اقوى عند الفطرة الاولى والعقل الذي لا يشوش
بسبب اعتياد المجادلات والالف بكثرة الشكوك والشبهات ولذلك فان الذين بقوا على الفطرة الاولى
يحكمون بصحة هذه المقدمة ولا يحكمون بصحة تلك المقدمات فعلمنا ان هذه المقدمة اولى بالقبول
من تلك المقدمات **قال الشيخ** واذا كانت الابعاد محدودة فالجهات محدودة فالعالم
متناه فليس للعالم خارج خال واذا لم يكن خارج والباري تعالى والروحانيون من الملائكة وجوههم محال

له خارج المكان الذي هو في

عن المكان وعن ان يكونوا داخل او خارج **التفسير** قال رضي الله عنه لما ثبت ان
الابعاد متناهية امتنع ان يحصل وراء تلك النهاية شيء من الجهات وثبت انه سبحانه وتعالى منزه عن الحيز
والجهة لانه لو كان في الجهة لكان اما ان يكون داخل العالم او خارجه والاول باطل والا لزم ان يكون حالا
في هذه الاجسام او محلا لها وذلك باطل والثاني باطل ايضا لانه ثبت انه لا جهة خارج العالم فاذا امتنع
حصول شيء في جهة خارج العالم ولما بطل القسمان ثبت انه سبحانه وتعالى ليس في شيء من الجهات ⊙
المسئلة الرابعة (الفصل) في ان الجهات لا تتحدد الا بالمحيط والمركز وتفاصيل هذا الباب المقصود من
هذا الفصل بيان ان الجهة لا تتحدد الا بالمحيط والمركز ولنقدم اولا هذا الفصل العبارة المحكية
وارى ان الاولى ان اعبر عنها بالعبارة المفهمة التي نذكرها في سائر الكتب فنقول الجهة شيء موجود يدل عليها
مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة الحسية وكل ما كان كذلك فهو موجود ثم نقول وهي من الموجودات المحسوسة
بدليل انها متعلق الاشارة الحسية ثم نقول وهي حد غير منقسم اذ لو انقسم لكان المتحرك اذا وصل الى نصف
ذلك المنقسم ثم بقي متحركا فان قلنا انه بعد يتحرك الى الجهة فالجهة هو ذلك المنقسم وما وراءه خارج عن الجهة
وهاهنا اخر المواضع التي عبرنا فيه لفظ الكتاب وبعد ذلك فانا نذكر لفظ الكتاب ونفسره بقدر الامكان
قال الشيخ كل جهة فهي غاية ونهاية ويستحيل ان يذهب الجهة الى غير النهاية اذ لا يوجد غير متناه
وان لم يكن اليها اشارة لما كان لها وجود واذا كان اليها اشارة فهي حيث وكذلك ولو كان حركة امتدت
اليها الجهة لم يحصل لم يكن للجهة وجود لشيء **التفسير** قال رضي الله عنه المدعى ان الجهة
حد وطرف لا يحتمل القسمة والشيخ احتج على صحة هذه القضية من وجهين الاول انه يستحيل ان يذهب
الجهة الى غير النهاية لما ثبت ان القول بوجود بعد غير متناه محال بل لا بد لكل بعد من طرف وحد فيكون ذلك
الطرف هو الجهة في الحقيقة والثاني انا انما اثبتنا الجهة بطريقين احدهما كونها متعلق الاشارة الحسية
وكونها متعلق الاشارة الحسية يقتضي كونها غير منقسم لان ما لا نهاية له لا امتداد له فان الحس لا يتناوله فيكون
الجهة متعلق الاشارة الحسية يقتضي كونها في ذاتها طرفا غير منقسم بحيث لا ينقسم وهذا هو المراد من قوله واذا لم
يكن اليها اشارة لما كان لها وجود واذا كان اليها اشارة فهي حيث ينتهي وكذلك الطريق الثاني من الطريقين
اللذين بهما حكمنا بثبوت الجهة ان الجهة ما يكون مقصدا للمتحرك بمعنى ان المتحرك يطلب الوصول اليه والحصول فيه
ولو كانت الجهة غير متناهية لامتنع كونها كذلك لان الوصول الى غير المتناهي والانتهاء اليه محال وهذا هو المراد

لم يحصل جهة

من قوله ولو كان كلما امعنت الى الجهة لم يكن الجهة موجودة لشي والمعنى ان الشي الذي امعنت اليه الجهة
لو لم يحصل له حد وغاية لم يمكن الوصول اليه بالحركة فلم يكن مقصدا للمتحرك فلم يكن الجهة موجودة للشي فهذا
هو تفسير الالفاظ تقدير الاحكام قال الشيخ فالعلو والسفل وما اشبه فلك محدود الاطراف
ولا محالة ان خارجه خلاء او ملاء وستعلم انه لا خلاء فهو اذن ملاء التفسير قال رضي الله عنه
لما ثبت بالدليل الذي ذكرناه ان الجهات اطراف وحدود غير قابلة للقسمة فنقول هذه الحدود اما ان تفترض
في الخلاء او في الملاء لا جائز ان تفترض في الخلاء لوجهين احدهما ان القول بالخلاء باطل على ما سياتي والثاني ان
الخلاء بعد متشابه الماهية وما كان كذلك امتنع ان يفرض فيه هذه الحدود بالطبع فثبت ان هذه الحدود انما
تفترض في الملاء فنقول ذلك اما ان يكون جسما واحدا او اجساما كثيرة والثاني باطل لان تلك الاجسام اما ان تكون
متباينة او متداخلة ويمتنع ان تكون متباينة لان على هذا التقدير يكون كل واحد منها مختصا بجانب معين من الاخر
على تقدير معين من الاخر فيكون تلك الجوانب والاحياز مختصة بخواص لاجلها استحقت حصول تلك الاجسام فيها
فيكون تخصيص تلك الجهات بتلك الخواص متقدما على حصول تلك الاجسام فيها فيحدد الجهات لا بد وان يكون متقدما
في الوجود على حصول تلك الجهات واما ان كانت تلك الاجسام الكثيرة متداخلة كان المحيط كافيا في ذلك التحديد
ولغا المحاطبه فثبت حشوا في هذا الباب فثبت ان الجسم المحدد للجهات لا بد وان يكون واحدا فنقول هذا الجسم اما
ان يحدد الجهات على سبيل كونه مركزا او على سبيل كونه محيطا والاول باطل لان المركز يكون القرب منه محدودا
واما البعد عنه فلا يكون محدودا لان المركز الواحد يصلح مركزا للدوائر المختلفة الابعاد الى غير النهاية فثبت ان هذا
الجسم الواحد انما يوجب تحديد الجهات على سبيل ان يكون محيطا ثم نقول اختلاف الجهات اما ان يحصل لاختلاف
اجزاء المحيط او لا لهذا السبب والاول باطل لانا سنقيم الدلالة بعد هذا ان شاء الله على ان هذا المحيط يجب ان يكون
متشابه الصورة والماهية فيستحيل ان يكون احد اجزائه مخالفا للاخر ولما بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان
هذا الجسم الواحد انما اوجب تحديد هذه الجهات بسبب ان المحيط كما يحدد القرب منه فكذلك يحدد البعد عنه
لان غاية البعد عنه هو المركز ومركز كل نقطة بعينه واذا عرفت هذا الاصل فاعلم انه سيفرع عليه مسايل
المسئلة الثالثة في ان الحركة المستقيمة ممتنعة على هذا المحدد قال الشيخ
يجب ان يكون هذا الجسم غير مفارق لموضعه والا لاحتاج الى جسم اخر يتحدد به الجهة التي يحتاج اليها
اذا عاد الى موضعه بطبعه او عن طبعه التفسير قال رضي الله عنه الدليل على ان الحركة المستقيمة ممتنعة

على هذا الجسم الذي هو المحدد للجهات هو ان الحركة المستقيمة انما تحصل لو حصل هناك حد متروك وحد اخر
مطلوب وهذا المعنى انما يحصل اذا كان كل واحد من الحدين مختصا بخاصية لاجلها كان كذلك ولا يجوز ان يكون
ذلك السبب هو الجسم المفارق لان تلك الخاصية لما بقيت بعد مفارقة هذا الجسم امتنع كونها معللة بهذا الجسم فوجب
ان يكون السبب جسما اخر فالجسم الذي فرضنا انه هو المحدد للجهات ليس محددا للجهات هذا خلف فثبت ان هذا الجسم لا يقبل
الحركة المستقيمة لا بالقسر ولا بالطبع المسئلة الرابعة في بيان احوال الاجسام المستقيمة الحركة بالنسبة
الى هذا الجسم قال الشيخ الاجسام المستقيمة الحركة تحتاج الى الجهات وتكون جهاتها مختلفة بالقياس
اليه فمنها ما يتحرك نحوه فيكون متحركا عن الوسط التفسير قال رضي الله عنه الاجسام المستقيمة الحركة قسمان
منها ما متوجه عن المركز الى المحيط وهي الاجسام الخفيفة الصاعدة ومنها ما متوجه من المحيط الى المركز وهي الاجسام
الثقيلة الهابطة المسئلة الثالثة في بيان ان هذا المحدد يجب ان يكون بسيطا قال الشيخ ولا يجوز ان يكون
هذا الجسم مولفا من اجسام اقدم منه التفسير قال رضي الله عنه لو كان هذا الجسم مركبا من اجسام مختلفة الطبايع لكان
حال تركبه عن البسايط يكون كل واحد منها متحركا على الاستقامة ولكان حال انحلال تلك الاجزاء وتفرقها يكون
كل واحد منها متحركا على الاستقامة لكنا بينا في المسئلة المتقدمة ان الحركة المستقيمة ممتنعة عليها ولقايل
ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان تلك الاجزاء وان كان كل واحد منها مخالفا للاخر في ماهيته وحقيقته الا ان كل
واحد منها يقتضي لذاته ان يكون متصلا بالاخر اتصالا لا يقبل الافتراق وعلى هذا التقدير لا يلزم من تركيبها صحة
الحركة المستقيمة عليها وعني ان الاولى في هذا الباب ان يقول على وجه اخر وهو ان يقال لو كان جرم الفلك
مركبا من اجسام لا ينتهي تحليل ذلك التركيب الى اجزاء يكون كل واحد منها في نفسه بسيطا ولو كان كذلك لكان شكل
كل واحد من تلك الاجزاء كرة ولو كان كذلك لكان عند اجتماعها يحصل الخلاء لكن الخلاء محال فالقول بتركب الفلك محال
فان قالوا هذا السوال وارد ايضا على القول بان الفلك بسيط لان الاجزاء المفترضة فيه يكون كل واحد منها بسيطا فيجب
ان يكون شكل كل واحد منها هو الكرة وحينيذ يعود المحال المذكور فنقول هذا غير وارد علينا لان الفلك اذا كان
بسيطا كان جسما واحدا في ذاته كما هو عند الحكماء على القول بان الجسم غير مركب من الاجزاء التي لا تتجزى واذا
كان الامر كذلك فحينيذ يقتضي طبايع ذلك الجسم الواحد ان يكون شكله هو الكرة ثم بعد حصول الشكل الكري للمجموع
يمنع من حصوله لكل واحد من تلك الاجزاء المفترضة فيه بعد ذلك فهو عايق ومانع وبسبب ان حصول الحكم اخر
عن حصول الكل بالرتبة وهذا بخلاف ما اذا كان الفلك مركبا من اجسام مختلفة الطبايع لان على هذا التقدير يكون

لا على ما

حصول الجزء مقدماً على حصول الكل بالرتبة ولا يمكن تقرير الوجوه المذكورة فيه فظهر الفرق بين البابين
واعلم ان هذا الفرق مبني على ان الجسم البسيط شيء واحد في نفسه وان الفرق لحاصل للاثنينية لا انه
عبارة عن تعدد المتحاورين وسيتبين في مسئلة الجزء الذي لا يتجزى ان هذا القول باطل فيكون هذا الفرق
المبني عليه ايضا باطلاً واعلم ان ظاهر كلام المنجمين يدل على ان الفلك مركب من اجزاء مختلفة الطبايع
وذلك لان عندهم طبايع البروج مختلفة بدليل ان اثر الكواكب في بعضها مخالف لاثرها في الاخرى واختلاف
اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وقد يقال ان الحق عنه ان يقول لا يبعد وجود كواكب صغيرة غير محسوسة
ويكون مركوزة في تلك البروج ويختلف اثار هذه الكواكب المحسوسة بسبب انضمامها الى تلك الكواكب الصغيرة
وهذا محتمل ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله ولا يجوز ان يكون هذا الجسم مؤلفا من اجسام اقدم منه فهذا
هو الدعوى واما قوله فانها تكون حينئذ قابلة للحركة المستقيمة فهذا هو الدليل الذي ذكرناه وهو انها لو كانت مركبة
لكانت قابلة للحركة المستقيمة ثم ههنا بحث وهو ان قوله ولا يجوز ان يكون هذا الجسم مؤلفا من اجسام اقدم منه
ان كان المراد هذا التقدم الزماني فالحركة المستقيمة لازمة لان التقدم الزماني انما يحصل لو كانت تلك الاجزاء غير مركبة
ثم انها تركبت على الشكل الفلكي ولو كان الامر كذلك لكان القول بالحركة المستقيمة لازما لا محالة وان كان المراد
بهذا التقدم هو التقدم بالطبع والرتبة وهو ان تلك الاجزاء المختلفة الماهية الا انها لما هيا تها اقتضت ان يكون
البعض ملتصقا بالبعض على الوجه الذي يحصل من مجموعها شكل الفلك فعلى هذا التقدير لا يكون القول بالحركة المستقيمة
لازما على ما قررناه واما قوله بعد هذا ويكون حينئذ محتاجا الى الجهات محصلة فلكون الجهات موجودة دون وجود
هذا الجسم وقبل تركبه فهذا خلف واعلم ان هذا مكرر لان المقصود من هذا بيان انه لو جازت الحركة المستقيمة
عليها لكانت الجهات متحددة لا بهذا الجسم بل بجسم اخر وهذا عين ما ذكره في المسئلة الاولى فيكون ذلك تكريرا
من غير فايدة **المسئلة الخامسة** في احكام الاجسام البسيطة والمركبة **قال الشيخ**
واعلم ان كل جسم اما بسيط اي غير مركب من اجسام مختلفة الطبايع واما مركب منها والاجسام البسيطة قبل
الاجسام المركبة **التفسير** قال رضي الله عنه المقصود من هذا الفصل بيان خواص الاجسام
البسيطة وقبل الخوض فيه فانه يجب تفسير الجسم البسيط فنقول الجسم اما ان يكون بحيث انما يتولد من اجتماع
اجسام يكون كل واحد منها مخالفا للاخر في صفته وطبيعته واما ان لا يكون كذلك والاول هو المركب والثاني
هو البسيط اذا عرفت هذا فلنشرع الآن في ذكر خواص الاجسام البسيطة المسئلة الخامسة في بيان
١٨ اول

ان لكل جسم بسيط حيزا طبيعيا **قال الشيخ** كل جسم بسيط فانه لو ترك وطباعه غير مقسور
لاختص بحيز فاما ان يكون عن طبعه او عن غيره لكان ملابس عن غيره فهو عن طبعه **التفسير**
قال رضي الله عنه كل جسم بسيط فانا اذا فرضناه خالياً عن كل ما لو صح كونه خالياً عنه فانه لا بد له
من حيز معين وجهة معينة ولا بد له من سبب وذلك السبب اما طبيعته المخصوصة او غيرها والثاني
باطل لانا في هذا الفرض قد ازلنا كل العوارض المفارقة فبقي ان يكون السبب هو الاول ولقائل
ان يقول لم ان ذلك الجسم اختص بالحصول في ذلك الحيز المعين فكذلك اختص بالطبيعة التي توجب حصوله
في ذلك الحيز فان وجب تعليل الحصول في الحيز المعين بالطبيعة وجب تعليل الاختصاص بتلك الطبيعة
بطبيعة اخرى ولزم التسلسل فان قلتم الاحوال السابقة على حصول هذه الطبيعة هي التي اعدت هذه
المادة لقبول هذه الطبيعة بعينها قلنا لم لا يجوز ايضا ان يقال الاحوال السابقة على حصول هذا الجسم في
هذا الحيز هي التي اعدت هذا الجسم لان يحصل في هذا الحيز المعين وايضا فالقطرة المعينة من الماء
مختصة بحيز معين من اجزاء كلية حيز الماء وما ذاك الا لان الاسباب السابقة اعدت تلك القطرة للحصول في ذلك
الحيز المعين من اجزاء كلية حيز الماء فلم لا يجوز مثله في كلية الماء ان يكون كذلك والذي يحقق هذا ان جماعة من
الحكماء قالوا الفلك لما استدار على جرم الارض عرض لما قرب منه ان صار حاراً لقوة حركة الفلك وعرض لما بعد عنه
ان صار باردا وعلى هذا التقدير فالحالة في طبايع هذه الاجرام معللة بالحالة في امكنتها وعند الشيخ الحالة في
امكنتها معللة بالحالة في طبايعها فما لم يبطل بالدليل قول هؤلاء لم يصح ما ذكره الشيخ **قال الشيخ**
وكذلك في شكله وكيفيته وكميته **التفسير** قال رضي الله عنه لما بين بالدليل الذي ذكر ان
كل جسم فلا بد له من حيز طبيعي بين ان ذلك الدليل بعينه يوجب ان يكون لكل جسم مقدارا طبيعيا وشكلا
طبيعيا وكيفية طبيعية الا انا نقول السؤال على الكل ما ذكرناه **قال الشيخ** قد يغشر الكيف
بالشكل والكم به لكن في الكيف فكما لما سمح التفسير **التفسير** قال رضي الله عنه انه لما بين انه لا بد لكل
جسم من اين طبيعي وكيف طبيعي وشكل طبيعي وكم طبيعي ووضع طبيعي بين ان هذه الاحوال قد يعسر بالعسر
وذكر امثلتها ونحن نكتفي بظاهر المسئلة الخامسة في بيان ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة
قال الشيخ كل شكل يقتضيه طبيعة بسيطة فاحد ومتشاكله ولا شيء مما ليس بكرة احد ومتشاكله
فكل شكل طبيعي لجسم بسيط كرة **التفسير** قال رضي الله عنه لما بين فيما مضى ان كل جسم بسيط فلا بد

لمن شكل طبيعي بين ههنا ان الشكل الطبيعي هو الكرة وتقريره ان كل شكل يقتضيه طبيعة بسيطة فاجزاؤه متشاكلة ولاشي مما ليس بكرة فاجزاؤه متشاكلة ينتج من الضرب الاول من الشكل الثاني ان لاشي من الشكل الذي يقتضيه طبيعة بسيطة ليس بكرة وسلب السلب ايجاب فيلزمه ان كل شكل طبيعي لجسم بسيط فهو كرة ولقائل ان يقول قولكم كل شكل يقتضيه طبيعة بسيطة فاجزاؤه متشاكلة ممنوع لصور كثيرة الصورة الاولى ان الشكل الكري مقتضى طبيعة بسيطة ثم ان الكرة المجوفة لها مقعر ومحدب ومقعرها يخالف محدبها في امور احدها في المساحة فان مساحة محدب كل كرة اعظم من مساحة مقعرها وثانيها ان محدب كل كرة موصوف بالتحدب ومقعرها موصوف بالتقعر وذلك ايضا يوجب اختلافهما وثالثها ان كل فلك فانه يماس بمقعره شيئا وبمحدبه شيئا اخر في سلسلة الوجود وهذه احوال مختلفة الصورة الثانية ان كل فلك فانه جرم بسيط واحد ثم ان جرم الكواكب مركوز في بعض جوانب ذلك الفلك دون البعض وطبيعة ذلك الفلك واحدة فقد اختلفت الاثار الصورة الثالثة انه اذا انفصل الفلك الخارج المركز عن كلية فلك فبقي متممان احدهما من داخل والاخر من خارج وكل متمم فانه يكون مختلف الثخن لا محالة فاهي الطبيعة واحدة وقد اختلفت الاثار الصورة الرابعة المادة التي تتولد منها بدن الحيوان لا تخلو اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فالقوة المصورة الحالة فيها وجب ان يفيد اثرا متشابها فوجب ان يكون شكل الحيوان هو الكرة هذا خلف وان كانت تلك المادة مركبة والمركب مركب عن البسائط فكل واحد من تلك البسائط المفترضة في كليته جرم بسيط فيجب ان يكون كرة فيلزم ان يكون الحيوان كرات مضموما بعضها الى بعض هذا خلف الصورة الخامسة ان كل واحد من الاجزاء المفترضة في كلية جرم بسيط يلزم ان يكون شكل كل واحد منها الكرة ولكنكم بينتم كون الفلك كرة وعندكم ان الاجزاء انما تحصل بعد حصول الكل وكونها بمعنى كونه كرة ضعيف لانه بناء على ان الجسم البسيط واحد في نفسه وان المفرق احدث لتلك الاجزاء وهذا عندنا باطل بل المفرق عبارة عن تبعيد المتجاورين وهذا يكون وجود الجزء متقدما على وجود الكل السؤال الثاني لو كان شكل البسيط هو الكرة لوجب ايضا ان شكل المركب هو الكرة لان المركب لا معنى له الا البسائط المجتمعة فاذا كانت طبيعة كل واحد منها موجبة لهذا الشكل لم يكن شيء منها مانعا من الاخر عن هذا الاثر ان لم يكن معينا له عليه وحينئذ يلزم الكلام المذكور فان قالوا السبب في كون هذه المركبات زائلة عن هذا الشكل ان اليابس يحفظ الشكل فاذا انفصل عن الكرة اليابسة قطعة بقيت تلك القطعة بعد

انفصالها عن ذلك الشكل وشكل قطعة الكرة لا يكون كرة فلهذا السبب بقيت هذه المركبات عادلة عن هذا الشكل فنقول فعلى ما ذكرتم طبيعة تلك القطعة من الارض موجبة لليبس وموجبة للشكل الكري وذلك اليبس عائق عن هذا الشكل فيلزم كون الطبيعة الواحدة موجبة لاثرين متضادين متعاندين دفعة واحدة وذلك محال

الفصل الخامس في بيان ان العالم واحد

قال الشيخ بسائط العالم المحوي بعضها على بعض متادية الى حصول كرة واحدة التفسير قال رضي الله عنه اعلم ان القوم يحتجون في ان العالم الجسماني واحد بوجهين الاول انه لما ثبت ان البسائط كرات وجب ان يكون بعضها محيطا بالبعض وجب ان يحصل من مجموعها كرة واحدة لانها لو كانت متباينة لزم وقوع الخلاء وذلك ممتنع ولقائل ان يقول لا نسلم ان الخلاء محال ثم ان سلمناه فلم لا يجوز ان يقال هذه الافلاك التسعة مع ما فيها من العناصر تكون مركوزة في ثخن فلك اخر كما تكون كرة التدوير مركوزة في ثخن الفلك الحامل ويكون في ثخن ذلك الفلك الف الف من الكرات كل واحد منها مثل هذا الفلك الذي نسميه بالفلك الاعظم بل نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك الفلك الكبير يكون ايضا مركوزا في ثخن فلك اخر وعند هذا يظهر ان الحق ليس الا قوله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو قال الشيخ الجزء من الجسم الطبيعي مكانه بالعدد غير مكان الجزء الاخر التفسير قال رضي الله عنه هذا هو الحجة الثانية على ان العالم واحد وتقريره ان الاجسام المتساوية في الطبيعة والماهية يجب ان يكون مجتمعة اجتماعا يحصل من مجموعها كرة واحدة اذ لو لم يكن كذلك كانت متباينة بالطبع وحينئذ يلزم ان تكون الاشياء المتساوية في تمام الماهية والطبيعة تكون مختلفة في الاثار واللوازم وذلك محال اذا ثبت هذا ظهر انه لا يحصل ارضان في عالمين لكان حصولهما في ذينك العالمين اما ان يكون بالطبع او بالقسر والاول محال لما ثبت ان الاشياء المتساوية في تمام الماهية يمتنع ان يكون متباينة بالطبع والثاني محال والا لزم ان يكون ذلك القسر دائما وانه محال ثبت انه يمتنع حصول ارضين في عالمين وحصول نارين فثبت ان العالم واحد ولقائل ان يقول انتم تقولون الصورة الارضية امر مغاير للبرودة واليبس والكثافة وانها معنى حال في المادة يوجب هذه الاحوال الثلثة لولا العائق وايضا مذهبكم ومذهب كل عاقل ان الاشياء المختلفة في تمام الماهية لا يمتنع اشتراكها في اللوازم اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز وجود ارضين في عالمين بحيث يكون الصورة المقومة لكل واحد منهما مخالفة بالماهية للصورة المقومة للاخرى وان كانتا مشتركتين في البرد واليبس والكثافة ولهذا كان الحجر

كذلك لم يلزم من كون احدى الارضين في هذا العالم وكون الارض الثانية في العالم الاخر بالطبع لاجل
المماثلة في اللوازم ثم نقول لم لا يجوز ان يكون حصول كل واحدة من الارضين في عالم اخر بدل القسر وقوله
القسر لا يدوم باطل بما ان الافلاك الثمانية متحركة بطباعها من المغرب الى المشرق ثم ان الفلك الاعظم يحركها
على سبيل القسر من المشرق الى المغرب هذا تمام الكلام في هذا الباب ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله
الجزء من الجسم الطبيعي مكانه بالعدد غير مكان الجزء الاخر ولكن حيث اذا اتصلت الجزءان طبقة واحدة بسيطة
ككل فاستحال ان يكون حركتها الا الى جهة واحدة ومكانها الا مكانا واحدا مشتركا يكون امكنة كل واحد منها
كالجزء من ذلك المكان فلتعلم ان المراد منه انه لما كانت الارض جسما مخصوصا له طبيعة مخصوصة فهذه القطعة من
الارض وتلك القطعة الاخرى وان كان مكان كل واحدة منها مغايرا للمكان الاخرى الا انه يجب ان يكون تلك الاجزاء
محققة اجتماعا يكون مكان كل واحد من تلك الاجزاء جزء المكان الكل كما كانت الاشياء المتشابهة في الماهية
مختلفة في اللوازم وهي الامكنة المتباينة والاحياز المختلفة ثم اعلم ان قوله ولكن حيث اذا اتصل الجزءان طبيعة
واحدة بسيطة ككل ما استحال ان يكون حركتهما الا الى جهة واحدة ومكانهما الا مكانا واحدا مشتركا يكون امكنة
كل واحد منهما كالجزء من ذلك المكان فاعلم ان جملة هذا الكلام صفة واحدة متصلة ومقدمها هو قوله اذا اتصل الجزءان
طبقة واحدة وتاليها قوله يكون امكنة كل واحد منهما كالجزء من ذلك المكان وحاصله يرجع الى ما ذكرنا ان الجزء يجب
ان يكون جزء مكان الكل واما قوله ككل ما استحال ان يكون حركتهما الا الى جهة واحدة ومكانهما الا مكانا واحدا
مشتركا فهذا حشو وقع فيما بين مقدم المتصلة وتاليها والغرض منه تمثيل ما يكون الطبقة واحدة وهو كل اشياء يستحيل
ان يكون حركتها الا الى جهة واحدة ومكانها الا مكانا واحدا واما قوله فيجب اذن ان لا يكون لبعضها مكان ولبعضها
مكان ليس من شأن المكانين ان يصير مكانا بالجملة فاعلم ان هذا هو الكلام الاول الذي قوله يجب ان لا يكون تلك
الامكنة بحيث لا يحصل من مجموعها مكان الكل فيكون هذا الكلام عين ما سبق والعجب من الشيخ في كثرة اقدامه
على التكرير في مثل هذا الكتاب المختصر وثانيها انه عنى حصول الارضين في عالمين على سبيل القسر فلم يتعرض له
مكيلة في اصل القسم بل اهمل القسم الاخر وهذا العجب واما قوله فاذن لا يمكن ان يكون في عالمين فهذا هو التصريح بالمطلوب
وهو ظاهر

الفصل السادس في نفي الخلاء

قال الشيخ ليس خارج العالم خلاء ولا ملاء فانه لو كان ملاء موجودا لكان ايضا متناهيا ولو كان الخلاء موجودا لكان فيه ابعاد في كل جهة

التفسير قال رضي الله عنه المطلوب انه ليس خارج العالم ملاء ولا خلاء اما نفي الملاء فقد احتج عليه

بان ذلك الملاء لو كان موجودا لكان متناهيا على ما سبق ذكره من الدلالة على تناهي الابعاد ولقائل
ان يقول ان تلك الدلالة دلت على تناهي الابعاد سواء كانت تلك الابعاد في الملاء او في الخلاء فان كفت في
نفي الملاء خارج العالم تلك الدلالة فلتكف ايضا في نفي الخلاء خارج العالم تلك الدلالة ايضا فان تلك الدلالة بعينه
قائم في الصورتين وله ان يقول في الجواب اني اعول في نفي الملاء خارج العالم على ذلك الدليل واعول في نفي الخلاء
مع ذلك الدليل على دليل اخرى واما نفي الخلاء خارج العالم فاعلم ان الدليل المذكور فيه لا يختص بنفي الخلاء
خارج العالم بل هو يدل على نفي الخلاء مطلقا وتقريره انه لو حصل الخلاء لكان ذلك الخلاء موجودا له مقدار وابعاد
ممتدة في الجهات وهذا محال فالقول بحصول الخلاء خارج العالم محال اما المقدمة الاولى فهي قولنا لو حصل
الخلاء لكان موجودا له مقدار وامتداد في الجهات فيدل على صحتها وجوه الاول انا نعلم بالبديهة
ان الخلاء الذي يكون بمقدار ذراع نصف الخلاء الذي بمقدار ذراعين وثلث ما يكون بمقدار ثلثة اذرع وكل ما يوصف
بالنصف والثلث والربع يكون موجودا متقدرا وانه لا يكون نفيا محضا وعدما صرفا فان المعلوم بالبديهة ان العدم المحض
لا يكون له نصف وثلث وربع ولا يكون موصوفا بالاقل والاكثر والازيد والانقص والمساحة والتقدير
الثاني ان الخلاء يمكن الاشارة الحسية اليه فيقال الخلاء من هاهنا الى هناك اطول وهو من هاهنا الى هناك اقصر وما
كان كذلك كان متعلق الاشارة الحسية استحال ان يكون نفيا محضا وعدما صرفا وايضا فقولنا من هاهنا الى
هناك اشارة الى المقدار والطول وهذا حكم عليه بكونه موجودا له مقدار وامتداد الثالث ان
الخلاء نحكم عليه بانه يحصل الجسم فيه ثم ينتقل الجسم عنه وينتقل الى خلاء اخر فالخلاء محكوم عليه بكونه مقرا
للجسم وبان الجسم قد يحصل فيه تارة وينتقل عنه الى غيره اخرى وذلك لا يعقل في العدم المحض والنفي الصرف
فان حصول الجسم في العدم الصرف وانتقاله من عدم الى عدم اخر غير معقول الرابع انا اذا قلنا الخلاء الذي
من هاهنا الى هناك فقولنا هاهنا وهناك فصل مشترك بينه وبين الخلاء الذي يكون خارجا عنه كما انا اذا قلنا
هذا السطح من هاهنا الى هناك فان قولنا هاهنا وهناك فصل مشترك بين هذا السطح وبين السطح الخارج عنه
المتصل به وكما ان انقطاع الفصل المشترك في السطح يدل قطعا على كون ذلك السطح امرا موجودا فكذلك
انقطاع الفصل المشترك في الخلاء يدل قطعا على كون الخلاء موجودا له مقدار وامتداد في الجهات فيثبت بهذه
الوجوه الجلية القوية انه لو حصل الخلاء خارج العالم لكان ذلك الخلاء موجودا له مقدار وامتداد
في الجهات اذا عرفت هذا فنقول لو كان الخلاء موجودا لكان فيه ابعاد في كل جهة اشارة الى ما ذكرناه

قوله

وقررناه هذه الدلائل فقوله وكان يحتمل الفصل من جهات اشارة الى ما ذكرناه في الوجه الرابع
وله المقدمة الثانية وهي قولنا لا يمكن ان يكون موجودا له مقدار واستبداد في الجهات فالذي يدل عليه
انه لو حصل الخلاء لكان اما ان يمتنع ان يدخل الجسم فيه او يمكن والقسمان باطلان فبطل القول بوجوده اما
ان القول بامتناع دخول الجسم فيه محال لانه لو كان كذلك لكان الخلاء مانعا من نفوذ الجسم فيه والمقدار الذي يكون
مانعا من نفوذ جسم آخر فيه يكون ملاء فيلزم ان يكون الخلاء ملاء هذا خلف واما قلنا ان القول بامكان دخول
الجسم فيه محال ايضا لانه بتقدير حصول هذا الدخول لكان اما ان يكون البعدان باقيين او يكونان معدومين او يكون بعد المتمكن
باقيا ولا يكون بعد المكان باقيا او يكون بالعكس منه وهو ان يكون بعد المكان باقيا ولا يكون بعد المتمكن باقيا
والقسم الاول باطل لانه بتقدير نفوذ بعد الجسم في بعد الخلاء يحصل من اجتماع بعدين في متمكنين متساويين بعد
مثل احدهما وذلك محال والقسم الثاني محال لانه يقتضي ان يكون المتمكن المعدوم حاصلا في مكان معدوم و
القسم الثالث محال ايضا لانه يقتضي ان يكون الموجود حاصلا في مكان معدوم والقسم الرابع محال لانه يقتضي ان
يكون المتمكن المعدوم حاصلا في مكان موجود وانه محال فحاصل الدليل انه بتقدير نفوذ الجسم في بعد الخلاء لا بد
وان يكون الحال على احد هذه الاقسام الاربعة وثبت انها باسرها باطلة ثبت ان القول بنفوذ بعد في بعد محال
واعلم ان الشيخ ابطل القسم الاول واهمل ذكر الاقسام الاخيرة لظهور فسادها ولقائل ان يقول ادعى
ان القول بنفوذ بعد في بعد محال في بديهة العقل او تسلم انه لا بد في بيان امتناعه من الدليل فان ادعيت انه معلوم
الامتناع في بديهة العقل فاكتف بمنع الدعوى واترك الاستدلال وايضا فالقائلون بالبعد يدعون البديهة
في صحة ذلك فانهم يقولون نعلم بالبديهة ان بين طرفي الطاس بعدا مخصوصا ومقدارا معينا وهو الذي ينفذ جرم الكاس فيه
فاذا اخرج الماء منه واشتغل الهواء به فانه ينفذ بعد الهواء في ذلك البعد الممتد بين طرفي الطاس فهم لا بد يعولون البديهة
في صحة ذلك فليس ادعاؤكم ان امتناعه معلوم في بديهة العقل اولى من ادعائهم انه معلوم الصحة في بديهة العقل وان
ادعيتم الاستدلال فنقول ما ذكرتموه لا يصلح دليلا على ذلك فان المعقول من نفوذ احد البعدين في الآخر هو انه
لا يتميز واحد منهما مباينا عن الآخر ولا يكون مجموعهما ازيد مقدارا من الواحد واذا لم يكن كل واحد منهما نافذا في
كليه الآخر فان كان المراد من نفوذ بعد في بعد ليس الا هذا وهو ان لا يكون مقدار المجموع زائدا على مقدار
الواحد ثم انكم ادعيتم ان ذلك باطل كان هذا اعادة الدعوى من غير دليل والحاصل ان نفوذ البعد في البعد
يقتضي زيادة العدد ولا يقتضي زيادة المقدار والا لما كان المعروض حاصلا فان ادعيتم ان عند نفوذ البعد في البعد

لا بد وان يحصل زيادة العدد فهذا مسلم ولكن لا يضرنا وان ادعيتم انه لا بد وان يحصل زيادة في المقدار
فهذا باطل لان معنى النفوذ انه لا يتميز شيء من احدهما مباينا للشيء من الآخر وعند هذا الفرض يمتنع حصول الزيادة
في المقدار فثبت ان هذه الحجة ضعيفة ولنا عليه اسولة اخرى ذكرناها في الكتاب الكبير **قال الشيخ**
والاجسام المحسوسة يمتنع عليها التداخل من حيث لا يصح ان يتوهم عليها التداخل وهي الابعاد فانها لاجل انها ابعاد
لا تتداخل **التفسير** قال رضي الله عنه هذه هي الحجة الثانية على امتناع تداخل الابعاد و
تقريرها ان بديهة العقل حاكمة بان هذه الاجسام الكثيفة يمتنع عن التداخل ثم قال الشيخ علة هذا الامتناع هي
انها ابعاد لا انها بيض او حارة او غير ذلك هذا الكلام في غاية الركاكة فان حاصل هذا الكلام ان الموجب لهذا
الامتناع نفس البعدية لا امر مغاير للبعدية وهذا هو عين محل النزاع فان الخصم يقول مذهبي ان المانع منه
امر سوى نفس البعدية وتمام تقرير هذا السؤال هو ان العلم بان المانع هو نفس البعدية لا يخلو اما ان يكون علما بديهيا
او علما استدلاليا فان كان بديهيا كان العلم بامتناع نفوذ بعد في بعد يكون بديهيا فكان هذا ادعاء البديهة في
عين محل النزاع وان كان استدلاليا فلا بد من الدليل وهو لم يذكر شيئا البتة وايضا فلقائل ان يقول انا نرى الجسم
كلما كان اشد كثافة كان النفوذ فيه اصعب وكلما كان اقل كثافة كان النفوذ فيه اسهل والخلاء هو المنفك بالكلية عن
جميع جهات الكثافة البتة فلا جرم لم يمتنع نفوذ غيره فيه وبالجملة فنحن في مقام السؤال يكفينا مجرد الخطابة وعليهم
اقامة البرهان القاطع على ان هذا الامتناع لا يوجبه الا مجرد البعدية وهم لم يذكروا فيه شيئا الا هذا عن الحجة
والبرهان **قال الشيخ** بل يجب ان يكون مجموع بعدين اعظم من الواحد كمجموع واحدين اكثر من واحد
وعددين اكثر من عدد ونقطتين اكثر من نقطة لان النقطة لا حصة لها في الكبر بل في العدد والبعد له حصة في
الكبر كما للعدد له حصة في الكثرة **التفسير** قال رضي الله عنه هذا هو الحجة الثالثة على امتناع
تداخل الابعاد وتقريرها ان مجموع البعدين يجب ان يكون اعظم من الواحد قياسا على ان مجموع واحدين اكثر
من واحد وعددين اكثر من عدد واحد ولقائل ان يقول انكم بينتم في المنطق ان التمثيل باطل وانه
لا يلزم من ثبوت حكم في موضع ثبوت مثله في موضع آخر هذا اذا كان بين الصورتين معنى جامع واما هاهنا
فانتم ما بينتم احدى الصورتين عن الاخرى ولم تذكروا جامعا البتة فكان هذا القياس اضعف من كثير من اقيسة
الفقهاء واقيسة النحويين فكيف يجوز الالتفات اليه والذي يحقق هذا هو انا نعلم ببديهة العقل ان مجموع العددين
ازيد من الواحد وحده فهل نعلم ببديهة العقل ان مجموع البعدين اللذين نفذ احدهما في الآخر يكون ازيد

مقدار من البعد الواحد ومعلوم ان ذلك باطل فان بديهة العقل حاكمة بان مقدار النفود ممتنع
حصول الزيادة الا اذا قيل ان القول بالنفوذ معلوم الامتناع في بديهة العقل فحينئذ يكون هذا رجوعا
الى ادعا البديهة في اول الدعوى ومعلوم انه باطل واما قوله ومجموع النقطتين اكبر من نقطة فاعلم
ان هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال الجسم اذا فرضنا ان خطا ماس خطا بطرفه وطرفا الخطين قد
صارا واحدا في الوضع والاشارة وذلك يقتضي تداخل تينك النقطتين بالاسر فاذا جوزتم تداخل النقطتين
فلم لا تجوزون تداخل البعدين فاجاب عنه بان النقطة ليس لها مقدار فلا يلزم من اجتماعهما حصول الزيادة
في المقدار واما البعد فله مقدار فيلزم من اجتماع البعدين حصول الزيادة في المقدار ولقايل ان
يقول هذا الجواب ضعيف وبيانه من وجهين الاول ان اجتماع البعدين انما يوجب الزيادة في
المقدار اذا لم تكن كلية احدهما نافذة في كلية الاخر اما اذا حصل النفوذ بالكلية هناك يمتنع حصول الزيادة
في المقدار فثبت ان ادعا انه يلزم من اجتماع البعدين حصول الزيادة في المقدار انما يصح لو ثبت ان النفوذ
بعد في بعد محال فان كانت هذه المقدمة بديهية فاتركوا هذه التطويلات وان كانت برهانية
فانتم تثبتم امتناعها بقولكم ان عند اجتماع البعدين يوجب الزيادة في المقدار ولكن بينا ان هذا انما يصح لو ثبت
امتناع النفوذ في الابعاد فيلزم توقف الدليل على المدلول والمدلول على الدليل وانه باطل الوجه
الثاني هو انه كما يعقل تماس الخطين بنقطتين كذلك يعقل تماس السطحين بخطين وتماس الجسمين بسطحين
وعند حصول هذا التماس يلزم تداخل الخطين وتداخل السطحين مع ان مقدار الخطين ليس بازيد من
مقدار الخط الواحد ومقدار السطحين ليس بازيد من مقدار السطح الواحد واذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في
هذا الموضع فان قالوا الخطان اذا تداخلا في جانب العمق والسطح لا مقدار له في جانب العمق وحينئذ الاشيا
التي نفذ بعضها في بعض فانه ليس لها مقدار بالنسبة من الاعتبار الذي حكمنا عليها بالتداخل فنقول مسلمنا
هذه فان الابعاد لو تداخلت لكان لها مقدار من حيث انها صارت متداخلة فوجب ان يحصل الازدياد
في المقدار فنقول حينئذ يعود البحث الاول وهو ان الازدياد في المقدار يلزم الدور وهو باطل ○
قال الشيخ لو كان الخلاء موجودا لما كان لحصول الجسم المحيط الا جهة سفل والاجسام التي في
الاحاطة انما تستقر جهتها الجهة هذا المحيط فيجب ان يكون هذا المحيط جهة اذ لا انه ليس له جهة بل الحس شي
آخر التفسير قال رضي الله عنه اعلم ان هذا هو الحجة الثانية على نفي الخلاء وتقريرها ان نقول



لو حصل الخلا خارج العالم لكان ذلك الخلا مشابه الاجزا في تمام الماهية ولوازمها ولو كان كذلك لكان
حصول العالم في بعض اجزا ذلك الخلا دون حصوله في ساير الاجزا ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر
من غير مرجح وهو محال ويفتقر تقرير هذه الحجة الى مقدمات المقدمة الاولى لو حصل الخلا لكان ذلك
الخلا غير متناه ولقايل ان يقول لم قلتم انه ليس خارج العالم خلاء ولا ملا ولا يجوز ان يقال الخلاء
الموجود مقدار متناه وهو المقدار الذي يحصل فيه جسم العالم واما الخارج عنه فلا خلاء ولا ملاء وعند هذا
لا يمكنهم ان يقولوا لم حصل العالم في هذا الجزء من الخلا دون ساير الاجزا المقدمة الثانية هي انا نقول
الخلا لا نهاية له لكن لم قلتم ان ذلك الخلا مشابه الاجزا وهذه المقدمة لا بد عليها من دليل وحجة وذلك لان
الخلا موجود يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه فيحصل هناك امور ثلثة احدها الابعاد المفروضة في ذلك الخلا
وثانيها كون الخلا قابلا لتلك الابعاد وثالثها ذات الخلا وهو الامر الذي عرضت له قابلية هذه الابعاد
واما الابعاد المفروضة في الخلا فهي اعراض موجودة في ذات الخلا واما قابلية ذات الخلا لتلك الابعاد
فهي ايضا امور عارضة لتلك الذات لان قابلية الشي للشي نسبة بين ذات القابل وذات المقبول والنسبة بين الشيئين
مغايرة لهما ومتاخرة عنهما فثبت ان قابلية الابعاد مغايرة للذات التي عرضت لها هذه القابلية اذا ثبت هذا
فنقول هب ان اجزا الخلا متساوية في هذه الابعاد وفي قابليتها لهذه الابعاد لكن لم قلتم ان تلك الاشيا التي
هي الامور المعروضة لهذه القابلية متساوية في تمام الماهية فان هذه المقدمة غير بديهية بل لا بد في تقريرها
وتصحيحها من الحجة والبرهان والقوم ما ذكروا في هذا الباب حجة البتة فضلا عن الحجة والبرهان المقدمة الثالثة انه
هب ان اجزا الخلا متساوية في تمام الماهية لكن لم لا يجوز ان يقال الفاعل المختار خصص تحصيل هذا العالم في
بعض اجزا الخلا دون البعض بمجرد ارادته وحينئذ يرجع هذا الكلام الى انه هل يعقل وجود موثر بالقصد والاختيار
بحيث يرجح احد طرفي الممكن على الاخر والكلام في هذه المقدمة يرجع الى الكلام الذي يتمسك به الحكما في مسالة
القدم وهو مشهور المقدمة الرابعة هب ان القول بالفاعل المختار لا يجوز الا انا شاهدنا ان كل واحد من
الاشخاص الحيوانية والنباتية والمعدنية مختصة بصورة مخصوصة وحيز مخصوص ومقدار مخصوص مع انه
لا يمتنع في العقل ان يحصل بخلاف ذلك الوضع فاختصاص كل واحد من الاجسام السفلية بصفاتها الخاصة
اما ان يكون لانه وقع ذلك الممكن من غير مرجح او ان كان لا بد له من مرجح لكن ذلك المرجح فاعل مختار او ان كان
ذلك المرجح موجبا بالذات الا ان كل حادث فانه مسبوق بحادث اخر والحادث المتقدم اعد المادة لقبول

الحادث المتأخر وعلى هذا الترتيب يكون قبل كل حادث حادث لا الى اول فاذا عقلنا ذلك في
اختصاص هذه الاجسام السفلية بهذه الصفات المخصوصة فلم لا يمكن اختصاص كل العالم الجسماني
بموضع معين من الخلاء الذي لا نهاية له وذلك لان يقال حصل في ذلك الحيز المعين لا لمرجح او يقال
حصل فيه بتخصيص الفاعل المختار او يقال انه كان قبل ان حصل في هذا الحيز من الخلاء حاصلا في حيز آخر
من الخلاء وكان حصوله في الوقت المتقدم في ذلك الحيز من الخلاء اعدة لان يحصل في الوقت المتأخر في
الحيز الثاني من الخلاء وعلى هذا الترتيب فقد كان حصول هذا العالم في كل حيز من احياز الخلاء مسبوقا بحصوله في
حيز آخر من الخلاء وهكذا الى ما لا اول له فثبت ان كل ما تقولونه في الاعراض المخصوصة بالاجسام السفلية
يمكن تقوله في اختصاص كلية العالم بالحيز المعين من الخلاء ولنرجع الى تفسير الالفاظ اما قوله لو كان الخلاء موجودا
لما كان يتخصص فيه الجسم المحيط بالجهة معينة فالمراد منه انه لو كان الخلاء موجودا لوجب ان يحصل كرة العالم
الجسماني في حيز معين من ذلك الخلاء لما قلتم والاجسام التي في الاحاطة انما تتعين جهاتها بجهة هذا المحيط
فالمراد منه انه بين فيما تقدم ان جهات الاجسام انما تتعين بسبب المحيط والمركز وذلك المحيط هو الذي يحصل الجهات
المختلفة واما قوله فيجب ان تكون لهذا المحيط جهة بحسب شيء آخر فالمراد منه لو كان الخلاء موجودا لكان بعض
احيازه جهة وحيز هذا المحيط فيكون تعين تلك الجهة وذلك الحيز متقدما على حصول هذا المحيط لكنا بينا ان تعين
كل جهة وحيز انما يكون بسبب المحيط فوجب ان يكون تعين جهة هذا المحيط بسبب محيط آخر ويلزم التسلسل
واثبات ما لا نهاية له من الاجسام وذلك محال ولقائل ان يقول ما هذه الكلمات في ان اختصاص الجسم
بالحيز المعين في الخلاء الصرف محال لانه يقتضي ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح لكنا قد تكلمنا
على هذه المقدمة بما لا حاجة فيه الى الاعادة **قال الشيخ** ولو كان خلاء لكان لهذا الجسم
حيز مخصوص ودونه احياز اخرى خارجة عن حيزه لا يتحدد لها حيز فلا يتحدد هي بحيزه الى آخره ٥
التفسير قال رضي الله عنه اعلم ان هذا الفصل كلام مكرر ليس فيه فائدة زائدة البتة وهو
عين ما تقدم ذكره ولا باس ان نفسرها كلمة كلمة ليظهر انه ليس فيها فائدة زائدة اما قوله لو كان خلاء لكان لهذا
الجسم حيز من الخلاء مخصوص فالمراد منه انه لو فرض خلاء لكان غير متناه والعالم متناه وان كان
كذلك لزم ان يكون العالم حاصلا في بعض احياز الخلاء فقط ولقائل ان يقول المجوز له ان يقال ليس
خارج العالم خلاء ولا ملاء بل يكون ايضا ان يقال الخلاء الموجود متناه والخارج عنه لا خلاء ولا ملاء

العالم

من الخلاء

واذا كان الخلاء متناهيا فلعله لم يفضل مقداره على مقدار العالم وعلى هذا التقدير بطل قولكم ان العالم
يكون حاصلا في بعض احياز الخلاء دون البعض فان قلتم الخلاء لو كان متناهيا لكان متشكلا فيكون جسما
فنقول هذه الكلمات ان تم كان كافيا في ابطال الخلاء بغير الشيء الذي شرع فيه صاحبنا واما قوله ودونه احياز
اخرى خارجة عن حيزه لا يتحدد لها حيز ولا يتحدد هي بحيزه فهذا اشارة الى ان ذلك الحيز المعين من
الخلاء الذي حصل فيه العالم يكون محاطا باحياز اخرى خالية ولا يكون لشيء من هذه الخلاءات تأثير في تحديد الاخر
فنقول هب انه لا اثر للبعض في تحديد البعض فلم قلتم انه يلزم من هذا القدر كون جميع احياز الخلاء متساوية في الماهية
اما قوله فلم يكن وقوعه في ذلك الحيز الا اتفاقيا فمعناه ظاهر لكن هذا انما يلزم لو ثبت ان جميع اجزاء الخلاء متساوية
في الماهية وقد عرفت انه لم يقرر هذه المقدمة بشبهة فضلا عن حجة واما قوله الاتفاق يعرض عن امور
قبل الاتفاق فمعناه ان الموجب للاحوال الاتفاقية امور سبقتها وتلك الامور لا يكون اتفاقية ومثاله
ان انسانا خرج من بلده لغرض ان يصل الى قرية فاتفق ان عثر في وقت مروره على كنز فهذا العثور اتفاقي
والموجب لحصوله هو خروجه من البلدة الى القرية وذلك الموجب ليس باتفاقي فثبت ان الامور الاتفاقية
لا بد من انتهائها عند التصاعد الى اسباب طبيعية واما قوله فهذا الجسم له اذا حيز آخر في السؤال به عايد
معناه انه لو كان حصوله في الحيز المعين اتفاقيا فهذا يقتضي ان له حيزا آخر طبيعيا لما بينا ان الاتفاقيات مسبوقة
بالامر الطبيعي لكن اي حيز في الخلاء الذي لا نهاية له فرض طبيعيا له فالسؤال فيه عايد بعينه ولقائل
ان يقول انا اذا اوردنا السؤال على هذا الحرف فانا قلنا لم لا يجوز ان يكون الموجود من الخلاء ليس الا القدر
الذي حصل فيه العالم واما الخارج عنه فانه لا خلاء ولا ملاء ثم ان سلمنا انه لا نهاية للخلاء فلم قلتم ان جميع احياز
الخلاء متساوية فانكم ما ذكرتم عليه حجة ولا دليلا ثم ان سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يختص العالم بحيز معين
من الخلاء بتخصيص الفاعل المختار ثم ان سلمنا القول بالموجب ولكن لا نزاع في ان كل واحد من هذه
الاجسام الحيوانية والنباتية يختص بحيز ومقدار معين مع انه كان يجوز في العقل حصول اضدادها
بدلا عنها ولا جواب لكم عنه الا ان تقولوا ان كل حادث فانه مسبوق بحادث آخر وكان ذلك المتقدم قد
اعد المادة لقبول المتأخر واستمر هذا الترتيب لا الى اول فاذا عقلتم ذلك فلم لا تعقلون مثله في حصول
كل العالم في حيزه المعين واما قوله بل يجب ان يكون مثل هذا الجسم لا حيز له ولا اين فمعناه ان جسم العالم
يجب ان يقال انه ليس له حيز ولا جهة ولا جانب وانه يحصل في داخله بسبب ما يحصل فيه من المحيط

وبشكل معين

والمركز لجبا[ل] مختلفة للاجسام المختلفة ولما قوله وهذا لا يمكن الا ان يكون الخلاء معدوما فمعناه ان قولنا ليس للحيز ولا اين لا يحصل الا ان يكون الخلاء موجودا ولقايل ان يقول انا فرضنا انه لو حصل خلا مقتنا بمقدار ما حصل فيه جسم العالم لحصل هذا المعنى فثبت ان حصول ما ذكرناه لا يتوقف على عدم الخلاء واما قوله والا لكان في الخلاء حيز دونه وكانت الاجسام لا يختلف من جهة ما هي في الخلاء فلم يكن بان يحصل بعض الاجسام اولى من ان يحصل بعضها فالمراد منه انه لو حصل الخلاء لكان الخلاء متشابه الاحوال فلم يكن حصول جسم العالم في بعض جوانبه اولى من حصوله في ساير الجوانب هذا هو الحجة الثالثة لكن كرر الكلام من غير فايدة والعجب من الشيخ انه في هذا الكتاب الصغير كيف كرر هذا الكلام في الموضع الواحد ثلث مرات من غير فايدة **قال الشيخ** والحركات تختلف بالسرعة والبطوء بقدر اختلاف المتحركات والمتحرك فيه الى اخره **التفسير** قال رضي الله عنه هذا هو الحجة الثالثة على ابطال القول بالخلاء واعلم ان هذه الحجة لا يختص بمن يقول بان الخلاء بعد قايم بذاته بل هي مبطلة للقول بالخلاء سواء قيل الخلاء بعد قايم بالذات او قيل انه عدم صرف ونفي محض وتقريرها انه لو حصلت الحركة في الخلاء لحصلت اما في زمان منقسم او زمان غير منقسم والقسمان باطلان فبطل القول بحصول الحركة في الخلاء وانما قلنا انه يمتنع ان يحصل الحركة في الخلاء في زمان منقسم وذلك لان المقتضي لكون الحركة سريعة امران احدهما شكل المتحرك وذلك لان الجسم المخروطي الشكل اذا نزل براسه الحاد كان اقوى على خرق اتصال الهوا المكان المعاوق عن نزوله اقل واما اذا نزل بقاعدته التي هي السطح المستوي فان سطح الهوا الذي يماس ذلك السطح يعاوقه عن نزوله ويكون خرق الهوا اشكل فلذلك الجسم المذكور اذا صوب على هيئة كانت حركته عند نزوله براسه الحاد المخروطي اسرع من حركته عند نزوله بقاعدته التي هي السطح المستوي والسبب الثاني من الامور المقتضية للسرعة والبطو هو المتحرك فيه فان المسافة اذا كانت مملوة من جرم غليظ كانت الحركة فيها ابطأ مما اذا كانت مملوة من جرم رقيق والسبب فيه انه اذا كان الملأ غليظا كان خرق اتصاله اصعب مما اذا كان رقيقا ومتى كان خرق اتصال ما في المسافة اصعب كانت الحركة فيها ابطأ اذا عرفت هذا فنقول لنفرض [illegible] المسافة مملوة من الملأ والمتحرك يقطعها في عشر ساعات ولنفرض هذه المسافة خالية خلا صرفا والمتحرك يقطعها في ساعة واحدة فيكون نسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمان الحركة في الملأ نسبة العشر ولنفرض ملأ اخر ارق من الملأ بحيث يكون المعاوقة الحاصلة فيه عشر المعاوقة الحاصلة في الملأ فهذه

المعاوقة عشر المعاوقة الحاصلة في الملأ فثبت ان نسبة الزمانين نسبة المعاوقتين فيلزم ان يحصل الحركة مع هذه المعاوقة الضعيفة في عشر زمان حركة الملأ وقد كنا فرضنا ان الحركة في هذه المسافة اذا كانت خالية يحصل في عشر زمان الحركة في الملأ فيلزم ان يكون الحركة مع المعاوقة كهي لا مع المعاوقة وهذا محال وجميع هذه المقدمات المذكورة في هذه الحجة صحيحة الا فرض الخلاء فعلمنا ان هذا المحال انما لزم من فرض الخلاء وما يلزم منه المحال فهو محال فالقول بالخلاء محال واما القسم الثاني وهو ان يحصل الحركة في الخلاء في زمان غير منقسم فهو محال لان كل حركة في الاين فهي انتقال من اين الى اين فيكون الجزء الاول من الحركة متقدما على الجزء الثاني منها فيكون زمان تلك الحركة منقسمة لا محالة هذا تمام تقرير هذه الحجة وهي ضعيفة جدا لانا نقول ان الحركة لما هي هي مع قطع النظر عن معاوقة المسافة لا شك انها تستدعي قدرا من الزمان بدليل ان الحركة من حيث هي واقعة على مسافة منقسمة تكون الحركة لا نصف تلك المسافة متقدمة على الحركة من نصفها الى اخرها ولهذا حصل معنى المتقدم والمتاخر فقد حصل الزمان فثبت ان الحركة من حيث هي هي تستدعي قدرا من الزمان ثم انه حصل في المسافة شيء من المعاوقة فلاجل حصول تلك المعاوقة تستدعي قدرا من الزمان اذا ثبت هذا فنقول الحركة الواقعة في الخلا حصل لها الزمان الذي تستحقه بحسب انها حركة والحركة الواقعة في الملأ الموصوف بالمعاوقة يحكم بعقل ان يقال انه يلزم ان يكون الحركة مع المعاوقة كهي لا مع المعاوقة بل هي لمكان استحقاق الزمان كله انما كان بسبب المعاوقة لكان ما ذكروه لازما الا ان ذلك لا يقوله عاقل وعلى هذه الحجة سوالات اخر ذكرناها في الاسفار القدر الذي ذكرناه كفاية ولنرجع الى المفسر اما قوله الحركات تختلف بالسرعة والبطوء بقدر اختلاف المتحركات والمتحرك فيه فهذا اشارة الى ما ذكرنا من المقتضي لاختلاف [illegible] وذلك امران احدهما اختلاف المتحركات في الاشكال والثاني اختلاف احوال المتحرك فيه بسبب الغلظ والرقة وهذه الحجة لا تعلق لها بالوجه الاول انما تعلقها بالوجه الثاني فهذا المعنى لم يذكر تفاصيل القسم الاول ولا ما فيه الكلام وهو الذي لخصناه في تقرير هذه الحجة نقلناه في التطويل بدون الوقوف على المطلوب

الفصل السابع في نفي الجوهر الفرد

قال الشيخ اتصال المقادير بعضها ببعض الى ان يصير طرفاها واحدا والجزء واقطارها في انفسها ان يكون موجودة بالقوة في اجزائها مشتركة **التفسير** قال رضي الله عنه المقصود من هذا الكلام تفسير امور ثلثة احدها الاتصال والثاني التماس والثالث التداخل اما الاتصال فهو يستدعي شيئين يكون احدهما متصلا بالاخر بحيث اذا تحقق ذلك المعنى امتنع ان يكون احدهما متميزا عن الاخر

بالفعل في الوجود الخارجي اذ لا يكون كذلك والاول مثل ان نقوم خط مستقيم على خط مستقيم على زاوية
ويكون نهايتاهما واحدة بالفعل والثاني كما اذا فرضنا خطا ليس فيه نقطة بالفعل كسيتر كانه نقسمه من المستقيم
فيكون نهاية لاحد القسمين بعينه للقسم الاخر فالمتصل بالوجه الاول يكون قد حصل فيه قسمان وكل واحد منهما
مغاير للاخر بالفعل والمتصل بالوجه الثاني نوعي واحد في الوجود الخارجي وليس فيه هناك قسمان ولا
جزآن بالفعل بل هو خال لو فرضت فيه مقطعا لكان ذلك المقطع مشتركا فيه بعينه بين القسمين فهذا
هو الكلام في الاتصال وفيه سوال وهو ان المقطع عند القوم عرض فاذا كان مشتركا بين الجزئين لزم كون
كون العرض الواحد قائما بمحلين واما تماس المقادير فهو ان يكون نهاياتها متغايرة غير ان يصير واحدة وتقرير
الكلام ان نهايتي المتصلين واحدة في الاشارة ونهايتي المتماسين واحدة في الاشارة فالمتصلان
والمتماسان مشتركان في كون النهايتين واحدة في الاشارة الا انا نقول هذه التي هو واحدة في الاشارة
الحسية ان كانت واحدة في نفس الامر فهو الاتصال وان لم تكن واحدة في نفس الامر فهو التماس وها هنا
محل البحث وذلك لان النهايتين اذا كانتا مشتركتين في وقت التماس مع انهما صارتا واحدة في الاشارة الحسية
فها هنا يلزم القول بنفوذ كلية احدهما في كلية الاخرى فنقول هل حصل في هذا الوقت امتياز احدهما عن
الاخرى في امر ام لا فان حصل فذلك الامتياز ليس بالماهية لان حمل اللفظ ماهيتها واحدة ولا باللوازم
لان لوازم الماهية الواحدة مشترك فيها بين افراد تلك الماهية ولا بالعوارض لان النهايتين حال التي كل
واحدة منهما كلية الاخرى فكل عارض يعرض كونه عارضا لاحدهما فنسبته اليها كنسبته الى الاخرى
فحينئذ يصير ذلك العارض مشتركا بينهما والمشترك بين الشيئين لا يقتضي امتياز احدهما عن الاخرى فثبت
انه لا امتياز بينهما في امر من الامور وذلك يقتضي ارتفاع التعدد لان التعدد لا يحصل الا بالتغاير
الحقيقية وقد فرضنا انه لا تغاير بينهما البتة واذا ارتفع التعدد فقد بطل ويكون الحاصل نهاية واحدة
مشتركة بينهما وهذا هو الاتصال فثبت ان القول بالتماس محال والذي يمكن ان يقال في الجواب ان احدى
النهايتين متمايزة عن الاخرى بكونها نهاية لهذا الخط دون ذلك ويكفي القول في الجانب الاخر ولنرجع الى
التفسير فاما قوله اتصال المقادير بعضها ببعض ان يصير اطرافها واحدة فالمراد ما ذكرناه من الاتصال
بالوجه الاول واما قوله واتصالها بانفسها ان يكون موجودا بالقوة في اجزائها حد مشترك فالمراد ما ذكرنا
من الاتصال بالوجه الثاني واما قوله المقادير ان يكون نهاياتها متغايرة غير ان يصير واحدة فهو الذي ذكرناه

تماس حم

في تفسير التماس واما قوله كل مقدارين تماسا بالكلية فهما متداخلان فمعناه ان الشيئين اذا لم تماسا
تمام التماس بان يصير نهايتاهما متحدة في الاشارة الحسية فهما متماسان فاما اذا تماسا بتمام ذاتيهما حتى
يصير كله ذات احدهما سارية في كلية ذات الاخر وهذا هو المسمى بالتداخل **قال الشيخ**
كل مقدارين تماسا بالكلية ان لم تكن فهما متداخلان وكل ما ماس شيئا بكليته فهو مس احدهما الاخر الى اخره
التفسير قال رضي الله عنه الغرض من هذه المقدمات تقرير البرهان على ان هذه الاجسام
المحسوسة لا يجوز ان يكون مؤلفة من اجزاء لا تتجزى وذلك لان تلك الاجزاء يمتنع ان يكون متلاقية واذا لم يكن متلاقية
امتنع تألف هذه الاجسام منها وانما قلنا انه يمتنع كونها متلاقية لانها لو تلاقت لكان يكون متلاقية بالكلية
او لا بالكلية والقسمان باطلان فبطل القول بكونها متلاقية وانما قلنا انه يمتنع كونها متلاقية بالكلية لوجوه
الاول ان الجزئين اذا كانا متلاقيين بالكلية وجب ان ينفذ كلية احدهما في كلية الاخر وحينئذ لا يكون
مقدار المجموع منهما زائدا على مقدار واحد منهما والا فلم يحصل النفوذ بالكلية فاذا جاء ثالث ولقيهما فهو ايضا
ينفذ فيهما ولا يكون المجموع الثلثة ازيد من مقدار الواحد وهذا الطريق وجب ان لا يحصل من اجتماعهما زيادة
في الحجم والمقدار وحينئذ لا يكون هذه الاجسام العظيمة في المقدار والحجم مؤلفة منها الثاني ان الجزئين
منها اذا تلاقيا بالكلية فحينئذ لا يبقى احدهما متميزا عن الاخر في الاشارة الحسية واذا لقيهما ثالث لم يتميز هذا
الثالث عنهما في الاشارة الحسية وهكذا القول في جميع الاجزاء فوجب ان لا يحصل من تلك الجملة
شي يحصل فيه الاحياز والجوانب متمايزة في الاشارة الحسية الثالث انها اذا تداخلت فلا امتياز
بينها بحسب الماهية ولا بلوازمها ولا بحسب عوارضها ايضا لانها لما تداخلت فكل عارض يعرض حصوله
كان حال ذلك العارض بالنسبة الى احدهما كهو بالنسبة الى الاخر فيصير ذلك العارض مشتركا بينهما والمشترك
منها لا يوجب امتياز احدهما عن الاخر وهذا يقتضي انها اذا تداخلت ان لا يبقى بعضها متميزا عن البعض
غير البعض واذا كان كذلك فحينئذ يرتفع التعدد بعض الكل والبعض فيلزم ان لا يكون الحجم العظيم المؤلف من تلك
الاجزاء في حجم الجزء الواحد بل ان يكون جزءا واحدا في نفس الامر غير قابل للقسمة وذلك محال السوال انه لو جاز
تداخل الجزئين فيما جاز في الازيد وكان لا يمتنع دخول الجبل الصلب في حيز جوهر فرد وذلك محال فثبت
هذا ان كون الاجزاء التي لا تتجزى متلاقية بالاسر محال واما القسم الثاني وهو كونها متلاقية لا بالاسر
فهذا ايضا محال لانها لما كانت متلاقية بالبعض دون البعض فالبعض المحكوم عليه بالتلاقي غير البعض المحكوم عليه

مكانه حم

وكلا زيد حم

قوله كل ما ماس شيئا بكليته فانه [illegible]

بعدم التلاقي ضرورة ان النفي والاثبات لا يجتمعان وذلك يقتضي ان يكون المحكوم عليه بانه لا ينقسم
يكون منقسما وذلك محال فثبت ان الاجزاء التي لا تتجزى لو كانت متلاقية لكان لها ان يكون ملاقية بالاسر
او لا يكون ملاقية بالاسر وثبت ان القسمين باطل فوجب ان يكون القول بكونها متلاقية باطلا واذا ثبت انه
يمتنع عليها ان يكون متلاقية باسرها ثبت انه يمتنع تألف هذه الاجسام منها لان التألف لا معنى له الا التلاقي
فاذا كان التلاقي محالا كان التألف ايضا محالا هذا تقرير هذا البرهان واعلم ان هذه الحجة يمكن ايرادها
على وجوه كثيرة الاول ان كل جزء فلا بد وان يكون يمينه غير يساره وفوقه غير تحته وكل ما كان كذلك
فهو منقسم وهذا هو الوجه الذي ذكرناه في لباب الاشارات الثاني لو فرضنا ثلثة اجزاء متماسة فالاوسط
يلاقي الطرفين فاما ان يكون تلك الملاقاة بالكلية او لا بالكلية فان كانت بالكلية فهو باطل للوجوه الاربعة
المذكورة وان لم يكن بالكلية فالقسمة لازمة الثالث ان نقول هذه الاجزاء اذا تماست فاما ان يكون
تماستها بتمام ذواتها او ببعضها باقيها والاول يوجب القول بتداخل الاجزاء وهو محال على ما بيناه والثاني يقتضي ان يكون
تماستها بنهاياتها لا بذواتها وحينئذ يكون ذواتها غير نهاياتها فيلزم القسمة وايضا فالنهاية التي بها يماس ما على
يمينه غير النهاية التي بها يماس ما على يساره فيلزم القسمة فهذا تمام تقرير هذه الحجة ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب
واعلم ان الشيخ لم يرتب كلامه في تقرير هذه الحجة على النظم الطبيعي لكنه ذكر مقدمات تسعة واشار الى كيفية
نظمها المقدمة الاولى لو فرضنا ان جزئين تماسا بالكلية فانهما يجب ان يكون ذات كل واحد منهما نافذة
بالتمام في تمام ذات الاخر واذا كان الامر كذلك فاذا جاء ثالث ومس احدهما وجب ان يكون قد مس الاخر اذ
لو صار احدهما ممسوسا لهذا الثالث ولم يصر الثاني ممسوسا له حينئذ يكون ذات الممسوس مباينة لذات غير
الممسوس بعض التباين فلا يكون [illegible] واحد داخلة فيه بالاسر وقد فرضنا ان الامر كذلك هذا خلف ثبت ان كل ما
ماس شيئا بكليته فكل ما يمس احدهما فانه لا بد وان يمس الاخر وهذه المقدمة انما يحتاج اليها في بيان انا
لو فرضنا كون الجزئين متلاقيين بالاسر لكان اذا جاء ثالث ولقيهما وجب ان يكون هذا الثالث ملاقيا لهما ايضا
بالاسر فحينئذ يلزم ان لا يزيد مقدار الثلثة على مقدار الواحد وايضا يلزم ان لا يتميز بين تلك الاجزاء ترتيب
ولا تباين في الاشارة الحسية وكل ذلك محال المقدمة الثانية قوله كل متماسين لا بالاسر فهما متميزان
بالوضع والمراد انه اذا لم يكن كلية احدهما سارية في كلية الاخر كانت مباينة عنه فهما متميزان لا بالاسر
لكان اولى لان غرضه من تقرير هذه المقدمة ان يقول لكن الاجزاء متميزة في الوضع فهي غير متلاقية

يعني قوله كل ما يماس شيئا بكليته فانه [illegible]

ران

بالاسر وذلك استثناء نقيض المقدم ينتج عين التالي لانا اذا قلنا كل متماسين لا بالاسر فهما متميزان
بالوضع لكن الاجزاء متميزة بالوضع فهي متماسة لا بالاسر كان هذا باطلا لان استثناء عين التالي لا ينتج
عين المقدم المقدمة الثالثة قوله كل متميزين بالوضع فان تحاورهما بنهايتيهما شرفا المراد منه انه ثبت
ان تلاقي الاجزاء لا يكون بالاسر ولا بد وان يكون تلاقيها بالنهايات فقط ومتى كان الامر كذلك كانت
منقسمة المقدمة الرابعة قوله ان كانت الاجزاء التي لا تتجزى لم يتجز بالملاقاة والمراد منه انه اذا ثبت ان هذه
الاجزاء اذا تلاقت فاما ان يكون تلاقيها بالاسر وهو محال او لا بالاسر وذلك يوجب قسمتها فيلزم من هذه المقدمة
ان لا يكون يتجزى البتة امتنع ان يصير متحيزا عند الملاقاة وذلك يقتضي ان لا يحصل في شيء منها شيئا
البتة حينئذ لا يحصل من تألفها هذه الاجسام وذلك يقتضي ان هذه الاجسام غير حاصلة من تألفها واجتماعها
وذلك هو المطلوب لها المقدمة الخامسة وهي قوله كل ما لا يتجزى بالملاقاة فهو متماسه بالاسر فالمراد منه
انه اذا ماس شيء شيئا وكانت تلك المماسة لا بالبعض وجب ان يكون بالكل لانه اذا لم يماسه ببعضه ولا بكله
فانه يمتنع ان يماسه البتة ولها المقدمة السادسة وهي قوله كما ماس شيئين ويحجب بينهما ماس كل بما
لا يماس به الاخر فانقسم فالمراد منه ان الجوهر المتوسط اذا ماس ما على يمينه وما على يساره فان
ماسهما بتمام الذات فالملاقاة حينئذ لا يبقى هناك ترتيب لهذا الوضع ولا في الاشارة ولا يبقى
كون احدهما متوسطا وكون الاخر طرفا من المدلول الحس على حصول هذه الصورة ثبت ان المتوسط يلقى ما على
يمينه وما على يساره لا بتمام الذات بل بالنهايات وذلك يوجب انقسام الوسط وهذا ايضا كالمكرر لما
قوله فلا شيء من المماس على ترتيب محجوب بعضه عن بعض بغير منقسم ومعناه انه متى كان الترتيب باقيا كان
الوسط يحجب الطرفين عن التماس فالملاقاة ما حاصلة لا بالاسر ومتى كانت الملاقاة حاصلة لا بالاسر بل بالطرف
كان الانقسام لازما ولها المقدمة الثامنة وهي كل ما يماس بالاسر فانه غير متحيز عن شيء بحجم جملتها مثل
حجم الواحد وان كان العدد اكثر فالمراد انه لو حصلت الملاقاة بالاسر لكان مقدار المجموع مساويا لمقدار
الجزء الواحد وذلك محال ولها المقدمة التاسعة وهي قوله ما لا يتجزى لا يتألف من تركيبه مقدار لانه لا
تماس بالحجب ولا تماس بالملاقاة تماسا يوجب زيادة حجم فالمراد ان هذه الاجزاء لو تماست لكان لا يحجب
الوسط الطرفين عن التماس او لا يحجب فان كان الاول كان الوسط منقسما فيلزم ان يكون غير المنقسم منقسما
وهو محال وان كان الثاني فحينئذ يكون الاجزاء متداخلة بالاسر والتداخل بالاسر يمنع حصول الزيادة في الحجم

فحينئذ لا يكون تركبها سببا لحصول الزيادة في الحجم فلا يكون هذه الاجسام متولدة من تالفها وذلك باطل
ولما كان القول بوجود هذه الاجزاء يفضي الى هذين القسمين وكان كل واحد منهما باطلا كان القول بوجود
هذه الاجزاء باطلا **قال الشيخ** ان كان تاليفها مما لا يتجزى يجب ان يكون الجزآن الموضوعان على
المسافة بينهما **المفسر** قال رضي الله عنه هذه هي الحجة الثانية على نفي الجوهر الفرد وتقريرها انا
اذا فرضنا خطا مركبا من ثلثة اجزاء متماسة ووضعنا على طرفي الخط جزئين فهذان الجزآن الموضوعان على
الطرفين في بينهما خلاء بمقدار الجوهر الواحد فنقول كل واحد منهما قابل للحركة والمسافة خالية والعائق زايل
فوجب ان يصح على كل واحد منهما ان يتحرك واذا تحركا فحينئذ يصير نصف كل واحد منهما مماسا لنصف ذلك الجوهر
المتوسط في الخط الاسفل وذلك يوجب القسمة ولقائل ان يقول الشيخ قلتم ان الواقف على طرف العالم
لا يمكنه ان يمد اليد الى خارج العالم لا لقيام عايق خارج العالم لكن لان شرط صحة حصول الحركة حصول المكان والجهة
ولا مكان ولا جهة خارج العالم فامتنعت الحركة لا لقيام المانع بل لفوات الشرط فهل لا يحصل من مخالفيكم
ان يقول على سبيل الاستهزاء ان هذين المتحركين يمتنع عليهما الحركة لا لحصول مانع بل لجهة خارج العالم بل قلتم ان الرجوع
الى الاستهزاء في موضع الحاجة الى البرهان لا يليق باهل العلم فكيف هاهنا لم لا يجوز ان يقال صحة الحركة على
هذين الجزئين مشروط بكون المسافة قابلة للقسمة فاذا لم يحصل هذا المعنى امتنعت الحركة لفوات شرطها
لا لاجل ما اشرتم اليه من الطنز والاستهزاء **قال الشيخ** ومتقابلان بالحركة على حسابين
المفسر قال رضي الله عنه هذه هي الحجة الثالثة على نفي الجوهر الفرد وتقريرها انا نفرض خطا
مركبا من ستة اجزاء ولنضع فوق طرفه الايمن جزءا وتحت طرفه الايسر جزءا اخر ولنفرض ان هذين الجزئين
ابتدءا بالحركة معا ولنفرض الحركتين متساويتين في السرعة والبطء فهذان الجزآن لا بد ان يمر كل واحد منهما
بالاخر وان يصير محاذيا له ولا يمكن حصول هذه المحاذاة الا على ملتقى الجزء الثالث والرابع فقد حصل الجزء الواحد
على ملتقى الجزئين وذلك يوجب قسمة الاجزاء قال الشيخ ولو كان تركيب مما لا يتجزى لم يكن عدد القطر
في المربع كعدد الضلع المفسر قال رضي الله عنه هذه هي الحجة الرابعة على نفي الجوهر الفرد وتقريرها انا اذا
ربعنا مربعا مركبا من خطوط اربعة متماسة بحيث يكون كل واحد منها مركبا من اربعة اجزاء فضلع هذا المربع
مركب لا محالة من اجزاء اربعة وقطره ايضا مركب من اجزاء اربعة وهي الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني
والثالث من الثالث والرابع من الرابع فنقول هذه الاجزاء اما ان يكون من جهة القطر متلاقية او لا يكون

فان كانت متلاقية فاما ان يكون مقاديرها من جهة القطر مساوية لمقاديرها من جهة الضلع او يكون
ازيد والاول يقتضي ان يكون مقدار القطر مساويا لمقدار الضلع وذلك محال والثاني يقتضي ان يكون
مقدارها من جانب القطر ازيد من مقدارها من جانب الضلع فيكون مقدار كل واحد منها من جانب القطر
قابلا للقسمة فيكون الجوهر الفرد قابلا للقسمة وهو المطلوب واما ان قلنا ان هذه الاجزاء من جهة القطر
لا يكون متلاقية فهناك فرج لا محالة واقعة في خلل تلك الاجزاء الاربعة فكل واحد من تلك الفرج اما ان
يتسع للجوهر الفرد او يكون اصغر من ذلك فان كان الاول فحينئذ يكون مقدار القطر مقدار سبعة اجزاء
ومجموع ضلعي المربع سبعة اجزاء فيلزم ان يكون القطر مساويا للضلعين هذا خلف واما ان كان كل واحد
من تلك الفرج اصغر من الجوهر الفرد فحينئذ يلزم انقسام الجوهر الفرد وهو المطلوب **قال الشيخ**
ولكان اذا نالت الشمس عن محاذاة الشخص في الارض جزءا اما ان يزول من المحاذاة جزءا ويكون مدار
الشمس ومدار طرف المحاذاة على الارض متساويين **المفسر** قال رضي الله عنه هذه هي
الحجة الخامسة على نفي الجوهر الفرد وتقريرها انا اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا طلعت الشمس وقع
لتلك الخشبة ظل طويل في جانب المغرب فاذا ارتفعت الشمس بمقدار جوهر فرد فاما ان ينقص من طرف
الظل شيء او لا ينقص والثاني محال لحصين الاول انه لو عقل ذلك فاذا ارتفعت الشمس جوهرا ثانيا وثالثا
وجب ان لا ينقص من ذلك الظل شيء وهكذا حتى يبلغ الشمس الى وسط السماء ان ذلك الظل يكون
باقيا كما كان فانه ليس لبعض تلك الجواهر خاصية يلزم من حركة الشمس اليه زوال طرف الظل ويكون حركة
الشمس الى ساير الاجزاء يوجب سكون طرف الظل والثاني ان الشمس اذا كانت في نقطة معينة من الفلك
فحينئذ يحصل خط متوهم خرج من غاية جرم الشمس ويمر على طرف تلك الخشبة المغروزة ويتصل الجزء باخر
ذلك الظل فاذا انتقلت الشمس من تلك النقطة فقد تحرك من ذلك الخط المتصل راسه بالشمس فلزم تحرك
من ذلك الخط راسه المتصل بطرف الظل فحينئذ يحصل الخط الواحد المستقيم من جانب الشمس راس ان
وذلك محال فثبت انه متى ارتفعت الشمس جزءا انتقص من طرف الظل جزء لزم ان يكون امتداد الظل
مساويا لامتداد ربع الفلك وذلك محال وان قيل كلما ارتفعت الشمس جزءا انتقص من طرف الظل
اقل من جزء فهذا يوجب القول بانقسام الجوهر الفرد وهو المطلوب **قال الشيخ** فاذن قسمة
الاجزاء لا تقف عند اجزاء لا تتجزى **المفسر** قال رضي الله عنه لما ذكر هذه الدلائل

الحسية على امتناع وجود جزء لا يقبل التجزئة لا جرم صرح بعدها بذكر المطلوب وهو ان قسمة الاجزاء
لا تقف عند اجزاء لا تتجزى بل الاجسام قابلة للقسمة الى غير النهاية واعلم ان كون الجسم قابلا للقسمة
على ثلثة اوجه احدها قبول القسمة على سبيل ان ينفصل احد القسمين عن الآخر القسم الثاني ان لا ينفصل
احد القسمين عن الآخر لكن على سبيل ان احد قسميه يختص بعرض لا يحصل في القسم الآخر منه كالعرض
حتى يكون في البلقة او عرض اضافي كمحلات المماسين وما يجري مجراه والوجه الثالث ان لا ينفصل
احد القسمين عن الآخر الا في التوهم مثل ان يقال كل متحيز متوهم ويتخيل فانه لا بد وان يتميز فوقه
عن تحته ويمينه عن يساره اذا عرفت هذا فنقول ان الدلايل التي ذكرناها لا توجب كون الجسم قابلا للقسمة
الانفصالية الى غير النهاية وكيف لا نقول ذلك والفلك عند الفلاسفة مع كبره لا يقبل القسمة الانفصالية
بل اللازم من تلك الدلايل المذكورة احد القسمين الباقيين من القسمة **قال الشيخ** وليس يجوز ان
يكون الجسم قبل التجزئة جزء لا بالامكان ويجوز ان يكون في الامكان اجزاء بلا نهاية **المفسر**
قال رضي الله عنه المقصود من هذا الكلام ذكر الجواب عن دليل يتمسك به مثبتو القول بالجوهر الفرد
وتقريره ان يقال لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها لحصلت اجزاء لا نهاية لها بالفعل
والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية من وجوه الاول انا اذا اخذنا المقدار الواحد وقسمناه بنصفين
نقول هذان الجزءان الحاصلان بعد القسمة هل كانا موجودين قبل القسمة او ما كانا موجودين فان كان
الاول لزم ان يقال كل جزء يحصل بعد القسمة فانه قد كان موجودا قبل القسمة فاذا كانت الانقسامات
الممكنة غير متناهية لزم القطع بان تلك الاجزاء كانت موجودة قبل القسمة بالفعل وحينئذ يلزم القطع
بانه لو كان الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية لحصلت فيه اجزاء غير متناهية بالفعل وهو المطلوب
وان قلنا ان الجزئين الحاصلين بعد القسمة ما كانا موجودين قبل القسمة فحينئذ يلزم ان يقال ان تقسيم
المقدار الواحد بنصفين يكون اعداما كليا للاول وايجادا لهذين الجزئين الحاصلين بعد القسمة وذلك
مكابرة في المحسوسات بل يلزم ان يقال البعوضة اذا كانت على وجه البحر وشقت بجناحها جزءا صغيرا
من سطح البحر فانها افنت البحر الاول واوجدت هذا البحر الجديد ومعلوم ان من يلتزم ذلك لا يكون
عاقلا البتة الوجه الثاني في بيان ان الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها لحصلت فيه
اجزاء لا نهاية لها بالفعل هو انا نفرض الكلام في خط معين فنقول لا شك ان منتصف النصف منه متميز عن

ويستحيل عقلا ان يكون غير ذلك المقطع منقطعا للنصف لان غير ذلك المقطع لا بد وان يكون زائدا
على منقطع النصف او ناقصا منه بشيء ما والزائد على منقطع النصف والناقص منه يستحيل عقلا ان يكون
منقطعا للنصف فما هو منقطع النصف من ذلك الخط يجب ان يكون كذلك وجوبا ذاتيا وغيره كذلك القطع
يمتنع ان يكون كذلك امتناعا ذاتيا واذا عرفت هذا في منقطع النصف فالامر كذلك في منقطع
الثلث والربع فلو كان ذلك الخط قابلا لانقسامات لا نهاية لها لكان لكل واحد من تلك المقاطع
خاصية تجب حصولها له وجوبا ذاتيا ويمتنع في غيره امتناعا ذاتيا واذا ثبت هذا لزم ان يقال
ان لكل مقطع من تلك المقاطع الغير المتناهية خاصية واجبة الثبوت فيه ممتنعة الثبوت في غيره وبديهة
العقل شاهدة بان المحل في هذه الخواص الذاتية والصفات اللازمة يجب ان يكون الموصوف بها
ثابتا بالفعل متمايزا بالحقيقة والقوم ايضا قد ساعدوا على ذلك فثبت انه لو كان الخط قابلا
لانقسامات غير متناهية لكان لكل واحد من تلك المقاطع خاصية معينة واجبة الثبوت فيه ممتنعة
الثبوت في غيره فلو كان الامر كذلك لكان كل واحد من تلك المقاطع متمايزا عن الآخر متباينا بالفعل
وذلك يقتضي ان يحصل فيه اجزاء غير متناهية بالفعل الوجه الثالث في بيان ان الجسم لو كان قابلا
لانقسامات لا نهاية لها لحصل فيه اجزاء لا نهاية لها بالفعل وذلك لان المعقول من التقسيم تفريق المتحاذيين
لا ايجاد القسمين واخراجهما من العدم الى الوجود وكيف لا نقول ذلك ونحن نعلم بالضرورة انا قادرون على
تفريق الاجسام ولسنا قادرين على ايجاد الاجسام واعدامها وذلك يدل على انا اذا اوقعنا القسمة في جسم
فهنا ما اعدمنا الجسم الاول وما اوجدنا هذين الجسمين بل اوقعنا التفريق بين هذين الجزئين المتحاذيين فثبت
بما ذكرنا انه لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها لحصلت فيه اجزاء بالفعل لا نهاية لها واما قلنا
ان القول بكون الجسم المتناهي المقدار مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل محال لوجوه احدها ان الجسم
المتناهي في المقدار لو كان مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل لوجب ان يتعذر الوصول من احد طرفيه
الى الطرف الآخر في زمان متناه وثانيها ان الاجسام متفاوتة في المقدار تفاوتا وتفاوتها في المقدار
يوجب تفاوتها في عدد تلك الاجزاء وكل عدد كان بعضه اقل من بعض فهو متناه وثالثها ان مقدار
مجموع الجزئين يجب ان يكون ازيد من مقدار الجزء الواحد والا وجب ان لا يكون تاليفها موجبا لحصول
المقدار اذا ثبت هذا وجب ان يكون نسبة المقدار الى المقدار كنسبة العدد الى العدد فان كان نسبة القدر

الى القدر لنسبة متناه الى متناهي القدر وجب ان يكون نسبة العدد الى العدد نسبة متناهي العدد الى
متناهي العدد وهو المطلوب ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله ليس يجب ان يكون الجسم قبل
التجزية جزءا بالامكان فمعناه ان الجسم قبل التجزية ليس مركبا من الاجزاء البتة بل هو في نفسه جسم واحد
فاذا اوردنا عليه القسمة كان ذلك احداثا لما لم تكن ثابتة فالحاصل ان المنقسم عند الشيخ احداث
الاثنينية وعند مثبتي الجوهر الفرد القسمة تفريق المتماسين الا انا بينا بالدليل القاهر ان
الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها لوجب كون تلك الانقسامات حاصلة فيه بالفعل والشيخ ما زاد
على ادعاء انه لا يلزم من كونها قابلة للانقسامات كونها منقسمة في انفسها فكان الاشكال باقيا
قال الشيخ فاذن الاجسام لا تنقطع امكان انقسامها بالتوهم البتة فاما تزيدها فالى حد
تقف عنده اذ لا يحتمله غير متناهية ولا امكانا غير متناه قال المفسر رضي الله عنه
المراد من هذا الكلام ان الاجسام لا نهاية لها في الصغر وهي متناهية في الكبر كما ان العدد لا نهاية له
في الزيادة وان كان متناهيا في جانب النقصان ثم ان الشيخ علل وجوب تناهيها في جانب الزيادة بامرين
احدهما انه لا تحتمله مادته غير متناهية والثاني انه لا يحتمل امكانا غير متناه واعلم ان هذا التعليل فيه
نظر اما تعليله بانه لا تحتمله مادة غير متناهية فضعيف من وجهين الاول ان يقال ولم
وقفت تلك المادة ولم تذهب الى غير النهاية فان علل ذلك بشيء اخر لزم التسلسل وان قال انه ثبت
هذا المعنى في المادة لعينها ولذاتها لا لعلة اخرى فلم لا يقول مثله في الجسم الثاني ان مذهبه ان
الجسم قابل للتخلخل والتكاثف وعول في تقرير هذا المذهب على ان قال المادة ليس لها في حد ذاتها
حجم ولا مقدار وكانت نسبته الى جميع المقادير واحدة فلا جرم قال لا يبعد ان يزول عن المادة مقدار اصغر
ويحل فيها مقدار كبير وبالعكس الى ان قال اذا عقلنا هذا فلقائل ان يقول ايضا نسبة تلك المادة الى
المقدار المتناهي والى المقدار الذي لا نهاية له واحدة فوجب ان تكون تلك المادة قابلة لمقدار لا نهاية
له وعلى هذا التقدير فانه يبطل قوله ان عدم المادة هو الموجب لكون الجسم متناهيا في جانب الزيادة
واما التعليل الثاني وهو قوله ان ذلك انما لم يوجد لانه لم يوجد مكان غير متناه فهذا ايضا في غاية الضعف
لان الفلك الاعظم ليس له مكان ولا حيز فلو كان عدم المكان يوجب عدم الجسم لزم ان لا يوجد الفلك المحيط
او ان وجدنا له مكانا وكل ذلك باطل عنده قال الشيخ ومكان الجسم ليس بعينه هو فيه كما ظنت

بل هو سطح ما يحويه الذي يليه هو فيه قال المفسر رضي الله عنه ان هذا الكلام اجنبي
عن هذا الموضع فانه في الفصل المتقدم لما ابطل القول بان المكان هو البعد كان يجب ان يفرع عليه
ان المكان هو السطح فاما ايراده هاهنا فغير مناسب واعلم ان مذهب ارسطاطاليس ان المكان هو
السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وللامام [illegible]
على فساده بان يقول صريح العقل حاكم بان الجسم قد يكون ساكنا مع توارد السطوح عليه في كل آن وقد
يكون متحركا مع بقائه مماسا للسطح الواحد وذلك يدل على ان المكان ليس هو السطح اما الاول فلان السمكة
اذا وقفت في الماء والطير وقف في الهواء ثم ان الماء يمر على السمكة والهواء يمر على الطير فها هنا السطوح
متواردة عليه بحسب الانات المختلفة فلو كان المكان عبارة عن السطح لكان الانتقال من سطح الى سطح
انتقالا من مكان الى مكان فيكون حركة لكنا نشهد صريح العقل بان هذه السمكة ساكنة وهذا الطير ساكن
علمنا ان المكان ليس هو السطح واما الثاني فلان الدقيق اذا وضع في الجراب ثم نقل ذلك الجراب من الري
الى سمرقند فها هنا ذلك الدقيق في سطحه الظاهر مماسا للسطح الباطن من الجراب ولم ينتقل عنه فلو كان
المكان هو السطح لوجب ان يقال ان الدقيق الذي كان في الري ثم حصل في سمرقند انه لم ينتقل البتة ولم يتحرك
اصلا وذلك معلوم الفساد بالبديهة فلما حصلت الحركة هاهنا مع انه لم ينتقل من سطح الى سطح علمنا ان
المكان ليس هو السطح

الفصل الثامن في الزمان وفيه مسائل

المسالة الاولى في اثبات الزمان قال الشيخ واما الزمان فهو شيء غير مقدار هو غير
مكانه وهو امر به يكون القبل الذي لا يكون مع البعد قال المفسر رضي الله عنه اعلم ان
الكلام في الزمان يقع في مسائل اولها اثبات وجود الزمان وللناس فيه قولان منهم من اثبته ومنهم من نفاه
والمثبتون فريقان منهم من زعم ان اظهر العلوم هو العلم بوجود الزمان ولا حاجة فيه البتة الى الاستدلال
ومنهم من زعم انه لا يمكن اثباته الا بالدليل والحجة وهو اختيار الشيخ اما النفاة فقالوا الزمان من جنس
الامور التي لا وجود لها الا في الاوهام وذلك لان الجسم لا يوجد في الاعيان الا في حيز واحد من حدود
المسافة الا ان الانسان يشاهد الجسم في ذلك الحد ثم في الحد الثاني ثم في الحد الثالث الى اخر حدود المسافة
فهذه الحصولات وان كانت لا تجتمع في الاعيان الا ان صورها تجتمع في الاذهان فلهذا السبب حصل
للذهن شعور بامر ممتد من اول المسافة الى اخرها ويحصل في الذهن لهذا الامر الممتد كالظرف لهذه الحوادث

والحركات ومن المعلوم بالضرورة ان تلك الامر الممتد لا حصول له البتة في الاعيان فهذا تفصيل مذاهب
الناس في الزمان واحتج على اثباته في هذا الكتاب بطريقين الاول ان نقول لا شك ان ههنا اشيا
حكم على بعضها بانه قبل غيره وعلى بعضها بانه مع غيره وعلى بعضها بانه بعد غيره فنقول المفهوم من
هذه القبلية والبعدية والمعية اما ان يكون نفس الذوات التي حكم عليها بالقبلية او المعية او البعدية
واما ان يكون هذه المفهومات امورا مغايرة لتلك الذوات والاول باطل ويدل عليه وجوه احدها
ان الذات التي حكم عليها بالقبلية قد حكم عليها بالبعدية وقد حكم عليها بالمعية فلما كانت القبلية تبدلت
بالمعية والمعية تبدلت بالبعدية مع ان الذات المحكوم عليها بهذه الامور باقية علمنا ان هذه الامور
امور مغايرة لتلك الذات وثانيها ان الشي المحكوم عليه بالقبلية قد يكون حقيقته انه انسان او حركة
او سكون والمعقول من كونه انسانا او حركة وسكونا غير المعقول من كونه قبل وبعد ومع وثالثها
ان الاشيا المشتركة في القبلية قد تكون مختلفة في الماهية والاشيا المختلفة في القبلية قد تكون مشتركة
في الماهية فالمفهوم من القبلية والبعدية امور مغايرة لماهيات تلك الاشيا وحقايقها ورابعها
ان كون هذا الشي قبل ذلك الشي امر معقول بالقياس الى غيره وذاته المخصوصة وهي انه انسان او حركة او سكون
غير معقول بالقياس الى غيره وخامسها انا اذا قلنا هذا الانسان قبل ذلك الانسان حكم صريح عقلنا بان
هذا الكلام قضية موضوعها قولنا هذا الانسان ومحمولها قولنا قبل ذلك الانسان وحكم صريح عقلنا
بان موضوع هذه القضية مغاير لمحمولها فثبت ان كون الشي قبل غيره او مع غيره او بعد غيره امور زائدة على الذوات
التي حكمنا عليها بهذه القبلية والبعدية والمعية ثم نقول هذه المفهومات اما ان يكون امورا عدمية او وجودية
والاول باطل لان العدم من حيث انه عدم طبيعة واحدة وهذه المفهومات امور مختلفة فوجب ان يكون
امورا وجودية فنقول هذه القبليات والبعديات امور زايدة على الذوات الموجودة وظاهر انها ليست موجودات
مستقلة بانفسها مستبدة بذواتها بل هي نسب واضافات ولا بد لهذه الامور بكون هذه القبليات والمعيات
والبعديات عارضة لها ثم نقول هذا الشي الذي هو معروض هذه القبليات والمعيات والبعديات لا يكون
معروضا لها بالذات فقد يكون معروضا لها بالغير والعرض فاذا قلنا هذه الحركة حصلت قبل الحركة الاخرى
نقضي صريح العقل بانها اتصفت بالقبلية لاجل انها حصلت في زمان متقدم على زمان حصول هذه الحركة المتاخرة
حتى انا لو فرضنا ان هذه الحركة المتاخرة حصلت في ذلك الزمان المتقدم وتلك الحركة المتقدمة حصلت في هذا

الزمان المتاخر لكنا نقضي على تلك الحركة المتقدمة بانها متاخرة وبالعكس فثبت ان الذي حكم عليه بكونه
متقدما ومتاخرا قد يكون كذلك لا بذاته بل لغيره وقد يكون كذلك بالذات ولا يجوز ان يكون كل ما كان متقدما
ومتاخرا فانه يكون كذلك لغيره والا لزم اما الدور واما التسلسل فلا بد من الانتهاء الى موجود يكون قبليته
لذاته وبعديته لذاته وان الذي يكون قبل يمتنع عقلا ان يصير بعد وبالعكس وذلك هو الزمان وهذه الحجة
حجة قوية في اثبات اصل الزمان فاما ان الزمان هل هو نفس الحركة الفلكية او مقدارها او امر مغاير لهما
فذاك بحث عن ماهية الزمان وهو امر مغاير لما نحن الان فيه ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله
الزمان هو شي غير مقدار غير مكانه فالمراد ان الزمان شي مغاير لمقدار الجسم ومغاير لمكان الجسم واما
قوله وهو امر يكون به القبل الذي لا يكون مع البعد فالمراد ان المتقدم والمتاخر بحسب الزمان لا يحصلان البتة
معا فلهذا السبب قال وهو امر به يكون القبل الذي لا يكون مع البعد اما قوله هو قبلية لذاته او بعدية
اشارة الى ما ذكرنا من ان الذي حكم عليه بكونه قبل وبعد اما ان يكون لذاته واما ان يكون لغيره ولا يجوز ان يكون
كل شي قبليته وبعديته لغيره والا لزم التسلسل او الدور وهما باطلان فلا بد من الانتهاء الى ما يكون قبليته وبعديته
لذاته واما قوله وهذه القبليات والبعديات متصلة الى غير نهاية فهذا اشارة الى قدم الزمان وهو كلام
اجنبي عن هذا الموضع لان المقصود من تقرير هذه الكلمات في هذا الموضع اثبات اصل الزمان فاما القول
في قدمه او حدوثه فذاك بحث اخر واما قوله والذي لذاته هو قبل شي وبعينه يصير بعد شي فهذا اشارة الى
الدليل الذي تمسكنا به في اثبات ان كون الشي قبل غيره امر زايد على ذاته المخصوصة فان الذات المحكوم عليها
بالقبلية قد يصير بعد ذلك محكوما عليها بالبعدية فتوارد القبلية والبعدية مع بقاء عينها في الحالتين
يدل على ان هذه القبلية والبعدية امران زايدان على الذات واما قوله وليس هو قبل هو بعينه حركة بل معنى اخر
لكنه ليس هو سكون ولا شي من الاحوال التي تعرض فانها في انفسها امور غير المعاني التي هي قبل وهي بعد ولذلك
مع فان لهم معنى ما غير مفهوم كون الشي حركة فالمراد منه ما ذكرناه في الوجه الثاني من ان المحكوم عليه بانه قبل
او مع او بعد يكون حقيقته انه انسان او حركة او سكون ومن المعلوم بالضرورة ان كونه انسانا او حركة او سكونا
مفهوم مغاير لمفهوم كونه قبل او مع او بعد واعلم ان الدليل المنظوم المرتب هو الذي لخصناه ونظمناه ثم ان
تفسير الفاظ الكتاب يظهر ان الشيخ قد اشار الى بعضها الا انه ما تمم هذه المقدمات الدليل
المسئلة الثانية في بيان ان الزمان كم متصل قال الشيخ وهذه القبليات والبعديات

والمعيات تتوالى على الاتصال ويستحيل ان تكون دفعات لا تنقسم والا لكانت توازي حركات في
مسافات لا تنقسم وهذا محال فاذن يجب ان تكون اتصالها اتصال المقادير **التفسير**
قال رضي الله عنه المقصود من هذا الفصل بيان ان الزمان كم متصل والحجة عليه ان هذه القبليات
والبعديات المتعاقبة اما ان تكون انات متعاقبة متوالية كل واحد منها لا يقبل القسمة واما ان
لا تكون كذلك والاول باطل لان الزمان لو كان مركبا من انات متتالية لوجب ان تكون الحركة مركبة من
امور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة لان الواقع من الحركة في الآن الواحد ان انقسم كان وقوع
النصف الاول من الحركة متقدما على وقوع النصف الثاني منه فحينئذ يكون الآن الذي وقع فيه ذلك القدر
من الحركة منقسما وقد فرضناه الآن غير منقسم فثبت ان القدر الحاصل من الحركة في الآن الواحد غير منقسم
فلو كان الزمان مركبا من الانات المتتالية لكانت الحركة مركبة من الامور الغير المنقسمة ولو كان كذلك
لكان الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى لان القدر من المسافة التي يتحرك المتحرك عليه في الآن الواحد
منقسم بالجزء الذي لا يتجزى من الحركة ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفه متقدمة على الحركة من نصفه الى
اخره فحينئذ ينقسم تلك الحركة وينقسم ذلك الآن وقد فرضناه انه ليس كذلك فوجب ان يكون ذلك القدر من المسافة
غير منقسم فثبت ان الزمان لو كان مركبا من الانات المتتالية لوجب ان تكون المسافة مركبة من الاجزاء
التي لا تتجزى لكنه تبين في الفصل المتقدم ان القول بالجزء الذي لا يتجزى باطل فكان القول بكون الزمان
مركبا من الانات المتتالية باطلا فثبت ان هذه القبليات والبعديات لا يمكن ان تكون دفعات وانات
متتالية غير منقسمة ولما بطل هذا وجب ان تكون هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المقادير فثبت
ان الزمان كم متصل غير قار الذات ولقائل ان يقول هاهنا دليل اقوى مما ذكرتم يدل على ان الزمان
لا يجوز ان يكون عبارة عن انات متتالية الحجة الاولى ان نقول هذا الآن الحاضر الذي هو نهاية الماضي
وبداية المستقبل يمتنع ان يكون قابلا للقسمة والا لكان احد جزئيه متقدما على الاخر ولو كان كذلك لكان
عند حضور النصف الاول منه لا يكون النصف الثاني حاضرا وعند مجيء النصف الثاني منه يكون النصف
الاول منه زائلا فثبت ان كل ما كان منقسما فانه يمتنع ان يكون حاضرا وهذا ينعكس بعكس النقيض الى ان
كل ما كان حاضرا فانه يمتنع ان يكون منقسما فثبت ان هذا الآن الحاضر غير منقسم اذا ثبت هذا فنقول الآن
عدمه يكون دفعة اذ لو كان على التدريج لكان منقسما لكنا بينا انه غير منقسم وان كان عدمه دفعة فالآن

آن
الذي هو اول عدمه يكون متصلا بوجوده فقد تتالى هذان الانان ثم الكلام في الآن الثاني كما في الاول
وهذا يقتضي القطع بتتالي الانات ابدا وانه برهان قاهر جلي في اثبات هذا المطلوب الحجة الثانية
ان هذا الآن الحاضر الذي دللنا على انه لا يقبل القسمة لا بد وان يكون عدمه ايضا دفعة واحدة ولا بد
وان يحصل في اول عدمه شيء اخر والا لصح تقطع الزمان ويكون ذلك الشيء ايضا حاضرا عند حصوله
وحصوله فيكون غير منقسم ايضا وهذا يوجب القطع بتتالي الانات التي هي غير منقسمة الحجة الثالثة
ان الطرف في الآن الحاضر هو الماضي وهو معدوم والطرف الاخر منه هو المستقبل وهو ايضا معدوم ولو قلنا
بان هذا الآن الحاضر يوجب اتصال احد جزئي الزمان بالجزء الاخر كان هذا القول معناه بان احد
المعدومين متصل بالمعدوم الثاني بطرف موجود وهذا لا يقوله عاقل الحجة الرابعة ان كل جزئين
يفرضان فان احدهما لا بد وان يكون متقدما على الاخر ولا يجوز ان يكون تقدم الجزء المتقدم على الجزء
المتاخر امرا ثابتا له بسبب غيره والا لزم الدور او التسلسل على ما قررناه فلا بد وان يكون الجزء المحكوم
عليه بكونه متقدما يكون متقدما لذاته والجزء المحكوم عليه بكونه متاخرا يكون متاخرا لذاته فثبت ان
كل جزئين يفرضان في الزمان فان لكل واحد منهما امرا يلزمه لذاته وذلك اللازم يمتنع ثبوته في حق الاخر
لكن اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات في الماهية فوجب ان تكون الاجزاء المفروضة في
الزمان مختلفة لذواتها وماهياتها ومتى كان الامر كذلك لم يعقل من اتصالها الا تواليها وتعاقبها
بحيث يكون كل واحد منها منفصلا في نفسه عن الاخر ولا معنى لتتالي الانات الا ذلك ولما بطل
بهذه الدلائل كون الزمان متصلا ثبت انه انات غير منقسمة ودفعات غير منقسمة بقي هاهنا قولكم انه
لو كان الزمان مركبا من انات متتالية لزم كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى فنقول هذا حق ولا نزاع فيه
الا انا نقول لكن القول بكون الزمان مركبا من انات متتالية حق فالقول بكون الجسم مركبا من الاجزاء التي
لا تتجزى يكون حقا واما الدلائل التي ذكرتموها على ان الجسم يقبل القسمة الى غير النهاية فالجواب عنها انا بينا
في ذلك الفصل ان هذه الدلائل لا توجب الا القسمة الوهمية وليس كل ما صح بحسب الاوهام والاذهان
وجب ان يصح بحسب الاعيان البتة فانهم اتفقوا على ان كثيرا ما يثبت موجودات في الاذهان مع انه يمتنع
حصولها في الاعيان فكذا هاهنا ثم ان لنا في مسالة الجوهر الفرد كتابا مفردا بالغنا في تقرير الكلام من
الطرفين فمن اراد الاستقصاء فعليه بذلك الكتاب **المسالة الرابعة** في بيان ان الزمان

وبجاله

مقدار الحركة **قال الشيخ** ان يكون لموجود اسر وجودها مما يحدث ويبطل ولا يعقل انه فانه
ان لم يكن امر زال ولا امر حدث لم يكن قبل ولا بعد وهذه الصفة فاذن هذا الشي المتصل متعلق
بالحركة والتغير **التفسير** قال رضي الله عنه المقصود من هذا الفصل بيان ان الزمان مقدار
الحركة على ما هو مذهب ارسطاطاليس وتقرير هذه الحجة انه لما ثبتت القبلية بالمعية ثم تبدلت
المعية بالبعدية فهذا مما لا يعقل تقرره الا اذا حدث امر لم يكن او زال امر كان وقد دللنا على ان هذا
الحدوث وهذا الزوال ليس على سبيل توالي الانات المتعاقبة بل لا بد وان يكون على سبيل الاتصال
المستمر ولا معنى للحركة الا ذلك فانا قد بينا في اول هذا الكتاب ان الحركة عبارة عن تبدل يحدث
على سبيل التدريج والاستمرار فثبت ان الزمان مقدار الحركة ولقائل ان يقول قولكم ان تعاقب
القبليات والمعيات والبعديات يقتضي وقوع التغير والحركة في الشي المحكوم عليه بالقبلية والبعدية
والمعية نقول هذا باطل فان بديهة العقل حاكمة بان اله العالم كان موجودا قبل حدوث هذه الحوادث اليومية
وانه الان موجود معه وانه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبلية والمعية والبعدية يوجب وقوع التغير في ذات
ذلك الشي المحكوم عليه بهذه الاحوال لزم وقوع التغير في ذات واجب الوجود وذلك لا يقوله عاقل
فلئن قلتم لولا وقوع التغير في هذا الحادث والا لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية
نقول قد جوزتم بان الشي قد يكون محكوما عليه بالقبلية والمعية والبعدية بسبب وقوع التغير في شي
آخر فلم لا يجوز ان يكون الزمان كذلك وهذا قول الامام افلاطون فانه كان يقول المدة ان لم يقع فيها
شي من الحركات والتغيرات لم يحصل منه الا الدوام والاستمرار وهذا هو المسمى بالدهر والسرمد ولما
ان حصلت فيه الحركات حينئذ يعرض لها قبليات وبعديات بعديات بعد قبليات لا لاجل وقوع
التغير في ذات المدة والزمان بل لاجل وقوع التغير في تلك الاشياء ثم نقول وههنا دليل اقوى مما ذكروه
يدل على ان الزمان يمتنع ان يكون مقدار الحركة الحجة الاولى انا اذا قلنا الزمان مقدار الحركة فلا معنى
لهذا الكلام الا ان الزمان مقدار دوام الحركة لكن من المعلوم ان دوام الحركة لا وجود له في الاعيان فمقدار
هذا الدوام الذي هو صفة لهذا الدوام ونعت له اولى ان لا يكون له وجود في الاعيان الحجة الثانية
وهي ان دوام الحركة عبارة عن بقائها واستمرارها وانا مرفق لما علمنا في ان استمرار الشي ودوامه هل
هو زايد على عين ذاته او عين ذاته فان قلنا انه زايد على ذاته فهذا الزايد يمتنع حصوله في غيره لان

حاصلا في غيره ايضا وان قلنا انه عين ذاته فكذلك وعلى التقديرين فدوام
وجود الشي يمتنع ان يكون

دوام وجود الشي يمتنع ان يكون مباينا عنه وحاصلا في غيره ثبت انه لو كان الزمان عبارة عن مقدار
الحركة لوجب ان يكون مقدار كل حركة مغايرا لمقدار الحركة الاخرى ولا شك انها موجودة دفعة فيلزم
ان لا تكون هذه الساعة الواحدة ساعة واحدة بل ساعات كثيرة بحسب الحركات الموجودة وذلك
لا يقوله عاقل الحجة الثالثة ان العقل كما قضى بان الحركة حاصلة في الزمان فكذلك قضى بان جميع صفات
هذه الحركة حاصلة في هذا الزمان ولو كان الزمان عبارة عن صفة من صفات الحركة لكان الزمان حاصلا
في نفسه وانه محال وعلينا في ابطال هذه المذاهب دلائل كثيرة وتحقيقها هذا القدر في هذا المختصر ○

المسئلة الثالثة في تقرير حجة اخرى على القول بثبوت الزمان **قال الشيخ**

ولكل حركة في مسافة على سرعة محدودة فانه يفرض لها او بعض لها مبدا وطرف ولا يمكن ان يكون قطعها
منها يبتدا معها ويبلغ النهاية معها بل بعدها فاذن هاهنا تقول ايضا بالمع والبعد فالامكان قطع بسرعة
محدودة مسافة محدودة فيما بين اخذه في الابتداء وتركه في الانتهاء وفي اقل من ذلك امكان قطع
اقل من تلك المسافة **التفسير** قال رضي الله عنه عاد الشيخ مرة اخرى الى ذكر دليل اخر
دل على اثبات اصل الزمان والدليل الاول الذي تقدم ذكره دليل ماخوذ من احوال القبليات والبعديات
وهذا الدليل ماخوذ من الامكانات فلنقرر هذا الدليل فنقول كل حركة تفرض في مسافة على قدر من السرعة
فانه يحصل بين ابتدا تلك الحركة وبين انتهائها امكان يتسع لقطع تلك المسافة بذلك الحد من السرعة فان
فرضنا حركة اخرى تساوي الاولى في الابتدا والانتها ولكنها انما ابتدات بعدما ابتدا الاولى وجب هذا
السريع الاصغر قاطعا لمسافة اقل اذا عرفت هذه الوجوه الثلثة من الفرض اما الفرض الاول
فالفائدة فيه انه يحصل بين ابتدا السريع الاول وبين انتهايه امكان يتسع لقطع تلك المسافة بذلك الحد
من السرعة ولا يتسع بالحركة الواقعة على ذلك القدر من السرعة لهذا الامكان المحدد له في نفسه حصصه
باعتبارها تقبل بعض الحركات ولا تقبل البعض فهو امر موجود ولما الفرض الثاني فالفائدة فيه ان
ان هذا الامكان امر مغاير لمقدار المسافة وذلك لان الحركة البطيئة والسريعة لما تشاركا في هذا
الامكان وجب ان يتفاوتا في مقدار المسافة وان تشاركا في مقدار المسافة وجب ان يتفاوتا في
هذا الامكان وذلك من اظهر الدلايل على ان هذا الامكان امر مغاير لمقدار المسافة ولما الفرض
الثالث فالفائدة فيه من وجهين الاول ان السريع الثاني يشارك السريع الاول في كونها حركة

في كونها سريعة وخالفها في مقدار هذا الامكان فوجب ان يكون هذا الامكان مغايرا لنفس كونها حركة ولوصف كونها سريعة الثاني ان الامكان الذي يتسع للسريع والكبير وذلك يدل على ان هذا الامكان قابل للمساواة والمفاوتة والتطبيق والتجزية هذا تقرير هذا الدليل ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله كل حركة في مسافة على سرعة محدودة تتعين لها مبدا وطرف فالمراد ان كل حركة فلا بد وان تكون من شي الى شي فالذي منه هو المبدا والذي اليه هو الطرف ثم انهما قد يكونان متعينين بالطبع والذات وقد يتعينان حسب تعين وفاعل مختار اما الاول ففي الحركات المستقيمة الصاعدة والهابطة فان لكل واحد منهما مبدا معينا وهما المركز والمحيط واما الثاني فكما اذا اختار الحيوان ان يبتدي بالحركة من حد معين وينتهي الى حد اخر وكذا القول في الحركات الدورية فانه ليس فيها حد هو المبدا بالذات لتلك الحركة وحد اخر هو المنتهى بالذات بل المبدا والمنتهى هناك ليس الا بالفرض والتعين اذا عرفت هذا فنقول ظهر انه حصل بين هذا المبدا وهذا الطرف حركة على سرعة محدودة وهذا هو الذي ذكرناه في الفرض الاول واما قوله لا يمكن ان تكون ابطا منها تبتدي معها وتبلغ النهاية معها بل بعدها فهذا هو الذي ذكرناه في الفرض الاول واما قوله فاذن فههنا تقبل ايضا بالحو والبعد فاعلم ان هذا الكلام اجنبي عن هذا الدليل فانه ربما سال السايل وقال اكبر في هذا الدليل يقول الامكان الذي هو كالظرف لهذه الحركات هو الزمان وفي الدليل الاول الذي حصل بسبب القبليات والبعديات هو الزمان فهذا يوهم التناقض فان الشي الواحد لا يكون له الا حقيقة واحدة فلا جرم ازال هذه الشبهة وبين ان هذا الامكان الذي حصل ههنا هو ظرف لهذه الحركات هو بعينه ذلك الشي الذي قلناه في الدليل الاول انه هو السبب لذات لحقائق القبليات والبعديات واما قوله وامكان قطع سرعة محدودة مسافة محدودة فيما بين اخذ في الابتدا وتركه في الانتها فالمراد منه الاشارة الى ما ذكرناه في الفرض الاول وهو كالمكرر واما قوله في اقل من ذلك امكان قطع اقل من تلك المسافة فالمراد منه الاشارة الى ما ذكرناه في الفرض الثالث واما قوله فههنا غير مقدار المسافة التي يختلف فيها السريع والبطي مقدار اخر الذي يقول ان السريع يقطع فيه هذه المسافة فالمراد ما ذكرنا ان البطي والسريع ان تساويا في المسافة واختلفا في هذا الامكان فهو مغاير لمقدار المسافة واما قوله في اقل منه اقل من هذه انما انتهى بعد انتهاء السريع الاول فانه يقطع اقل مما يقطع السريع الاول في السرعة في ذلك ولكنه انما ابتدى بعد ابتداء السريع الاول فحصه وذلك يدل على ان هذا الامكان قابل للتطبيق والمساواة

والمفاوتة وهو المطلوب فقد ظهر ان الذي ذكرناه بعين ما ذكره الشيخ الا انا ذكرناه على النظم الطبيعي الاقرب الاقرب من الافهام **المسئلة الثانية** في تقرير وجه اخر في بيان ان الزمان مقدار الحركة

قال الشيخ فهذا الامكان ومقدار غير ثابت بل يتجدد كما ان الابتدا بالحركة للحركة غير ثابت ولو كان ثابتا لكان موجودا للسريع والبطي بلا اختلاف

التفسير قال رضي الله عنه ان الشيخ في الفصل المتقدم ذكر دليلا على اثبات الزمان ثم اتبعه ببيان انه مقدار الحركة فههنا ايضا ذكر الدليل الدال على اثبات الزمان ثم اتبعه مرة اخرى ببيان انه مقدار الحركة وبنى هذا المطلوب على مقدمة وهي ان الزمان امر غير ثابت بل هو شي في السيلان والتقضي وذكر في بيان انه غير ثابت بل سيال دليلين الاول انه لو كان الزمان باقيا لكان الان الذي حصل فيه ابتدا حركة الطرفان هو بعينه هذا الان الذي نحن فيه ولو كان كذلك لكان قد حصل ابتدا الطرفان في هذا الان ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الزمان غير ثابت بل سيال وهذا هو المراد من قوله كما ان الابتدا بالحركة للحركة غير ثابت يعني ابتدا الحركة غير حاصل للحركة في حال استمرارها فعلمنا ان حال استمرارها مغاير لحال حدوثها وذلك يدل على ان الزمان غير ثابت الحجة الثانية انا قد ذكرنا ان الحركة السريعة والبطية اذا اشتركا في المسافة كان ترك البطية بعد ترك السريعة ولو كان الزمان باقيا لكان وقت ترك البطية هو بعينه وقت ترك السريعة وذلك يمنع من حصول التفاوت بين السريعة والبطية ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الزمان غير ثابت بل سيال وهذا هو المراد من قوله لو كان ثابتا لكان موجودا للسريع والبطي بلا اختلاف ثم انه لما بين انه غير ثابت قال فاذن هو المقدار المتصل على ترتيب القبليات والبعديات على نحو ما قلناه في الدليل الاول ثم قال وهو متعلق بالحركة وهو الزمان والمراد انه في الفصل المتقدم بين ان تفاوت القبليات في البعديات لا يعقل حصوله الا عند حصول الحركة والتغير ثم قال وهو مقدار الحركة في المتقدم والمتاخر اللذين لا يثبت احدهما مع الاخر لا لمقدار المسافة ولا لمقدار المتحرك فاعلم انه لما بين ان الزمان مقدار الحركة ذكر لمقدار الحركة خاصية بسببها يمتاز عن ساير المقادير وذلك لان المتقدم قد يكون في المكان وقد يكون في الزمان اما الذي في المكان فقد يوجد المتقدم مع المتاخر واما الذي يكون في الزمان فلا جرم المتقدم من الزمان لا يوجد البتة مع المتاخر من الزمان وهذا هو المراد من قوله مقدار الحركة في المتقدم والمتاخر اللذين لا يثبت احدهما مع الاخر واما قوله لا لمقدار المسافة ولا لمقدار المتحرك فالمراد ان هذا المقدار الذي

متبناه بالزمان شيء مغاير لمقدار المتحرك ولمقدار المسافة وهذا كالمكرر الذي لا فايدة فيه ن

المسألة الثالثة في تفسير كون الآن فاصلة باعتبار وواصلة باعتبار آخر قال الشيخ الآن فصل الزمان وطرف اجزائه المفروضة فيه ثم قد يفصل به كل جزء اخر ويتصل بعضها الى الاخر

المفسر قال رضي الله عنه لما كان مذهبه ان الزمان كم متصل فانه يقبل الفصل ولا معنى للفصل الا حصول طرف لذلك تحقق ان الزمان شيء يمكن ان يحصل له طرف بالفعل ثم ذلك الطرف قد يكون واصلة ايضا وقد لا يكون اما الاول فكما اذا احدث نقطة في خط بحيث لا ينفصل احد جزئي ذلك الخط عن الجزء الاخر منه فانه ليس هناك الا انه حدث نقطة بالفعل وتلك النقطة كما انها نهاية لاحد قسمي هذا الخط تكون بداية للقسم الثاني فهذه النقطة تكون فاصلة لذلك الخط باعتبار وواصلة باعتبار اما انها فاصلة فلان ذلك الخط قبل حدوث هذه النقطة فيه خط واحد وعند حدوث هذه النقطة فيه انقسم بقسمين لها اما واصلة فلان تلك النقطة احدثت اتصال احد قسمي هذا الخط بالقسم الثاني فهو الطرف الذي يكون فاصلة ولا يكون واصلة فكما اذا انقطع احد نصفي الخط عن النصف الاخر فان تلك النقطة التي هي نهاية احد نصفي الخط لم توجب اتصال ذلك النصف بالنصف الثاني منه فاذا عرفت هذه المقدمة فنقول قد دللنا على ان الآن الحاضر حد يفصل الماضي عن المستقبل فيكون هذا الآن فاصلة لا ذلك فقد عرفت ان الطرف الفاصل قد يكون واصلة وقد لا يكون فنقول يستحيل ان لا يكون هذا الآن الفاصل واصلة لانه انما لا يكون واصلة لو انقطع الزمان ولم يحدث بعده شيء اخر وذلك محال لانه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان والبعدية بالزمان لا تحصل الا عند حصول الزمان فيثبت انه يلزم من مجرد فرض عدم الزمان فرض وجوده حال عدمه الى وجوده كان محالا فكان فرض عدم الزمان محالا واذا ثبت هذا ظهر ان كل آن يحدث فانه فاصل باعتبار وواصل باعتبار آخر اما انه فاصل فلانه فصل الماضي عن المستقبل واما انه واصل فلانه اوجب اتصال الجزء الذي هو الماضي بالجزء الذي هو المستقبل فثبت ان كل آن يفرض في الزمان فانه يكون فاصلا من وجه وواصلا من وجه آخر واذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله الآن فصل الزمان فالمراد منه ظاهر فان بسبب حصول الآن الحاضر ينفصل الماضي عن المستقبل فيكون هو فاصلة الزمان واما قوله وطرف اجزائه المفروضة فالمراد ان اجزاء الزمان اما الماضي او المستقبل وهذا الآن الحاضر هو بعينه بداية المستقبل واما قوله ثم يفصل به كل جزء منه اتصل بعضه فهو اشارة الى ما ذكرنا من ان هذا الآن يوجب الفصل من وجه والوصل من وجه

آخر المسألة الرابعة في بيان ان الزمان مقدار الحركة المستديرة قال الشيخ والزمان اذ لا ثبات له قبل ولا بعد فهو متعلق بالتغير ولا بكل التغير بل بالتغير الذي من شانه ان يتصل

المفسر قال رضي الله عنه هذا يشتمل على مطلوبين احدهما ان الزمان متعلق بالتغير واحتج عليه بانه لا ثبات له قبل ولا بعد وذلك لا يعقل الا عند حصول التغير وقد ذكرنا هذا الكلام قبل ونقضناه بكون الباري تعالى قبل هذا الحادث ثم يصير معه ثم يصير بعده فان ذلك يقتضي وقوع التغير في ذاته الثاني ان التغير على قسمين احدهما ان يكون بسبب تعاقب امور يكون كل واحد منها حادثا دفعة والثاني ان يكون ذلك التغير حادثا لا دفعة بل على التدريج يسيرا يسيرا وقد بينا ان القسم الاول يقتضي تعاقب الآنات وذلك محال فبقي القسم الثاني وهذا الكلام قد سلف ذكره والعجب من الشيخ انه كيف جوز هذه التكريرات الكثيرة في هذا الكتاب الصغير ن

قال الشيخ والتغيرات التي في الكم بين نهايتي الصغر والكبر والتي في الكيف بين نهايتي الضدين والتي في الاين بين نهايتي مكانين بينهما غاية البعد

المفسر قال رضي الله عنه لما ثبت فيما تقدم ان الزمان مقدار الحركة اراد في هذا الفصل ان يبين انه مقدار الحركة المستديرة وتقريره ان الزمان يمتنع ان يكون له اول واخر فلما ثبت انه مقدار الحركة وجب ان تكون تلك الحركة لا اول لها ولا اخر والحركة التي تكون كذلك ليست الا الوضعية فيفتقر في تقرير هذا الكلام الى مقدمات المقدمة الاولى اثبات ان الزمان ليس له اول ولا اخر واحتجوا عليه بانه لو كان له اول لكان عدمه قبل وجوده قبلية بالزمان فيلزم من فرض عدم الزمان فرض حصوله وهو محال وايضا لو كان له اخر لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان ويعود التقرير المذكور المقدمة الثانية وهي قولنا الزمان مقدار الحركة والكلام في تقريرها ما تقدم المقدمة الثالثة وهي قولنا انه لما كان الزمان مقدار الحركة لزم من قدم الزمان قدم الحركة والامر فيه ظاهر لانه لا يحصل الزمان عند عدم الحركة فينتج ذلك في قولنا الزمان يجب ان يكون مقدار الحركة المقدمة الرابعة وهي ان جميع الحركات سوى الدورية يمتنع ان تكون ازلية وتقريره من وجهين الاول انا بينا في باب الحركة في اول الطبيعيات ان الحركة لا تحصل الا في مقولات اربع في الكم والكيف والاين والوضع اما الحركة التي في الكم وهي انتقال من غاية الصغر الى غاية الكبر او بالعكس والتي في الكيف فهي انتقال من احد الضدين الى الاخر والتي في الاين فهي عبارة عن حركة من مكان الى مكان بينهما غاية المباينة اذا عرفت هذا فنقول الحركة اما طبيعية او قسرية او ارادية اما الطبيعية فهي هرب عما عنه الحركة وتوجه طبيعي الى ما اليه الحركة فمتى كان

حصول صح

الامر كذلك فعند الوصول الى المطلوب يحدث السكون فكل حركة طبيعية فهي منتهية الى السكون والسكون عدم فكل حركة طبيعية فهي منتهية الى العدم فلا يكون هي الحركة الحاملة للزمان واما القسرية فهي متاخرة عن الطبيعية فاذا كانت الطبيعية لا يصلح لان يكون حاملة للزمان فالقسرية اولى ان لا يكون كذلك واما الحركة الارادية الغير المستديرة فظاهر ان شانها ليست دائمة فثبت بما ذكرنا ان كل حركة سوى المستديرة فانها ليست حاملة للزمان فوجب ان يكون الحركة الحاملة للزمان هي المستديرة الوحدانية الثاني في اثبات هذا المطلوب ان الاستقرا دل على انه لا شي من الحركات المغايرة للحركة المستديرة بدائمة وكل حركة حاملة فهي دائمة ينتج لا شي من الحركات المغايرة للحركات المستديرة بحاملة للزمان فالحاملة للزمان يجب ان يكون هي المستديرة

المسئلة الثالثة في ذكر الاجوبة عن دلايل القايلين بان الزمان يمتنع ان يكون مقدار الحركة

قال الشيخ واما السكون فالزمان لا يتعلق به ولا يقدر الا بالعرض اذ لو كان متحركا لما هو ساكن لكان يطابق هذا الجزء من الزمان

التفسير قال رضي الله عنه الذين قالوا الزمان لا يمكن ان يكون عبارة عن مقدار الحركة احتجوا على صحة قولهم بامور احدها ان بديهة العقل كما حكمت بصحة ان يقال الجسم تحرك من هذه الساعة الى الساعة الفلانية فكذلك حكمت بصحة ان يقال الجسم سكن من هذه الساعة الى الساعة الفلانية فثبت ان نسبة الزمان الى الحركة والى السكون على السوية واذا كان الامر كذلك امتنع ان يقال الزمان مقدار الحركة ثم ان الشيخ ذكر في هذا الموضع ما يصلح ان يكون جوابا عن هذه الحجة فقال ان السكون انما مقدر بالزمان على سبيل العرض يعني ان الشي الذي هو الان ساكن لو فرضناه متحركا بدلا عن كونه ساكنا لكانت تلك الحركة واقعة في هذا القدر من الزمان ولقايل ان يقول هذا الكلام انما يصح لو كان تصور الزمان متقدما على تصور اصل الحركة الا ان ذلك باطل ويدل عليه وجوه الاول انا لو فرضنا شخصا غافلا عن وجود الافلاك والكواكب وعن طلوعها وغروبها بان كان اعمى وكان جالسا في بيت مظلم وقدرنا انه ما يحس الحركات باسرها حتى الطرف والنبض فان هذا الانسان يجد المدة امرا مستمرا باقيا والعلم بذلك ضروري وهذا يدل على انه سواء كان الحاصل هو الحركة او السكون فان الزمان حاصل وذلك يقتضي كون الزمان عرضا عن عوارض الحركة الثاني ان الحركة عبارة عن التغير من حال الى حال والعقل ما لم يعرف زمانا يحصل في احدهما الامر المنتقل عنه ويحصل في الزمان الثاني الامر المنتقل اليه فانه لا يمكنه تعقل معنى الحركة والتغير فثبت ان تعقل ماهية الحركة والتغير موقوفة على تعقل الزمان فلو كان تعقل الزمان موقوفا

للزمان صح

ملونه

موقوفا صح

تسكن صح

على تعقل الحركة لزم الدور وانه باطل الثالث ان العقل كما حكم بان الحركة لا يمكن وقوعها الا في زمان مخصوص فكذلك حكم بان السكون لا يمكن حصوله الا في زمان مخصوص وكما لا يتوقف حكم العقل بجعل الزمان ظرفا للحركة على استحضار معنى السكون فكذلك لا يتوقف حكم العقل بجعل الزمان ظرفا للسكون على استحضار معنى الحركة بل يجد كون الزمان ظرفا للحركة والسكون على السوية ولا يجد بين الامرين تفاوتا البتة واذا كان الامر كذلك فقد بطل ما ذكره الشيخ من ان السكون مقدر بالزمان تابع لكون الحركة مقدرة به ○

قال الشيخ والحركات الاخرى يقدرها الزمان لا بانه مقدارها الاول بل بانه معها كالمقدار الذي في الذراع يقدر خشبة الذراع بذاته ويقدر ساير الاشيا بتوسطه ولهذا يجوز ان يكون زمان واحد مقدار الحركات فوق واحدة

التفسير قال رضي الله عنه القايلون بان الزمان يمتنع ان يكون عبارة عن مقدار الحركة استدلوا على صحة قولهم بحجة ثانية وتقريرها ان القول بان الزمان مقدار الحركة يوجب القول بان هذه الساعة الواحدة التي نحن فيها ليست ساعة واحدة بل ساعات كثيرة الا ان هذا باطل فالقول بان الزمان مقدار الحركة باطل بيان الشرطية من وجهين الاول ان مقدار الحركة معناه مقدار امتداد الحركة ومقدار استمرارها ومقدار بقاها ودوامها وبقا الشي ودوامه اما ان يكون عبارة عن نفس الشي وذاته او عن كيفية قائمة به لا جائز ان يكون عبارة عن نفس الشي وذاته لان العقل لا يعقل ان يقال ان بقا الشي ودوامه امر مباين عنه بالكلية واذا امتنع ان يكون بقا الشي ودوامه موجودا مباينا عنه بالكلية امتنع ان يكون كيفية ذلك الدوام مباينة عن ذلك الشي لان كيفية الدوام لا معنى لها الا تلك الدوام وذلك الاستمرار الا حد معين فثبت ان مقدار كل حركة اما ان يكون عين وجود تلك الحركة واما ان يكون صفة قائمة بها وحينئذ يلزم ان يكون مقدار كل حركة مغاير لمقدار الحركة الاخرى فلو كان الزمان عبارة عن هذه المقادير لزم ان يكون كثرة الازمنة الموجودة بحسب كثرة الحركات الموجودة معا الوجه الثاني في تقرير هذا المعنى ان يقال الحركة ماهيتها الانتقال من حالة الى حالة اخرى وذلك يقتضي ان يكون الزمان الذي حصلت فيه الحالة المنتقل عنها مغايرا للزمان الذي حصلت فيه الحالة المنتقل اليها واذا كان كذلك فالحركة من حيث هي هي مستلزمة الزمان اشتمل المحسب ماهيتها وحقيقتها والواجب لذاته يمتنع ان يكون واحدا بغيره فوجب ان يكون كل حركة فانها من حيث هي هي مستلزمة للزمان اذا ثبت هذا فنقول اما ان يقوم زمان واحد بكل الحركات واما ان يقوم بكل واحد منها زمان على حدة والاول باطل لوجهين احدهما ان قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة محال وثانيهما ان الحركة المعينة اذا عدمت

مقدار صح

بقي عدم مقدارها ايضا والحركة الاخرى لما كانت موجودة كان مقدارها ايضا موجودا فلو كان احد المقدارين
عين المقدار الاخر لزم كون المقدار الواحد موجودا ومعدوما معا وذلك محال ولما بطل هذا القسم ثبت انه
لا بد وان يتوهم لكل حركة زمان على حدة وذلك يوجب القول بان هذه الساعة الواحدة التي نحن فيها ليست
ساعة واحدة بل ساعات كثيرة وجدت باسرها دفعة واحدة وانما قلنا ان ذلك باطل لوجهين الاول انا
نعلم بالبديهة ان هذه الساعة التي نحن فيها ساعة واحدة لا ساعات كثيرة الثاني انه لو حصل في
هذه الساعة الواحدة ساعات كثيرة لكان لا بد لمجموع تلك الساعات الكثيرة من زمان واحد يكون ظرفا لها
باسرها ويكون باسرها حاصلة فيه وذلك محال لان ذلك الظرف يكون ايضا حاصلا مع تلك الظروف فان
مفتقر ذلك الظرف الى ظرف اخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت بما ذكرنا ان القول بكون الزمان مقدار
الحركة يفضي الى هذه الاباطيل فوجب ان يكون ذلك القول باطلا اذا عرفت هذا فنقول ان هذا الكلام الذي
ذكره الشيخ في هذا الفصل يصلح ان يكون جوابا عن هذه الحجة وتقريره ان الزمان عبارة عن مقدار حركة
الفلك الاعظم وعرض قائم بتلك الحركة فقط الا ان ذلك المقدار كما يقدر تلك الحركة بالذات كذلك يقدر
سائر الحركات المطابقة لتلك الحركة كما ان المقدار الموجود في خشبة الذراع يقدر تلك الخشبة اولا وبالذات
ويقدر الاشياء بواسطة كونه مقدرا لتلك الخشبة واعلم ان هذا الجواب ضعيف ويدل عليه وجهان الاول
انا قد دللنا على ان الحركة من حيث هي هي مستغنية عن الزمان واذا كانت هذه الماهية موجبة لحصول الزمان
كانت جميع الحركات متساوية في استلزام حصول الزمان والحكم الثابت بالذات يمتنع ان يكون ثابتا بالعرض لان
الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا بغيره واذا كان كذلك امتنع ان يقال الزمان عارض لبعض الحركات بالذات
وللباقي بالتبعية وايضا فقد بينا انه لا معنى لمقدار الحركة الا كمية استمرارها ودوامها وقد ذكرنا ان العلم
الضروري حاصل بان كمية دوام الشيء يمتنع ان تكون صفة قائمة بشيء اخر مباين عنه بالكلية الوجه الثاني
في بيان ضعف هذا الجواب ان نقول انكم قستم تقدير الحركات الكثيرة بالزمان على تقدير الاجسام الكثيرة بقدر
الخشبة فنقول لا نزاع في ان المقدار القائم بالخشبة التي هي الذراع مغاير للمقدار القائم بالجسم الذي هو المذروع
فانه من المحال ان يكون المقدار القائم بهذا الجسم عين المقدار القائم بالجسم الاخر واذا كان كذلك فقولوا ايضا
ان مقدار هذه الحركة مغاير لمقدار تلك الحركة وان لكل حركة مقدارا على حدة واذا كان الزمان عبارة عن مقدار
الحركة ثم ثبت ان لكل حركة مقدارا على حدة لزم القطع بان لكل حركة زمانا على حدة وحينئذ يصير المثال الذي

ذكرتموه حجة عليكم **قال الشيخ** وكما ان الشيء الذي في العدد اما مبدأ له كالوحدة واما قسمة له كالزوج
والفرد واما معدود به كذلك الشيء في الزمان منه ما هو مبدأ له كالآن ومنه ما هو جزء له كالماضي والمستقبل ومنه
ما هو معدود به ومقدّر به وهو الحركة **التفسير** قال رضي الله عنه القائلون بان الزمان لا يجوز
ان يكون عبارة عن مقدار الحركة استدلوا على صحة قولهم بحجة ثالثة وتقريرها ان نقول لو حصل لمقدار الحركة
وجود لكان اما ان يكون حاصلا في الحال او في الماضي او في المستقبل والاول باطل لان الحال الحاضر لا يقبل
الانقسام والزمان منقسم وحصول المنقسم في غير المنقسم محال والثاني والثالث باطل من وجهين الاول وهو ان الماضي
والمستقبل معدومان ولا شيء من المعدوم بموجود ينتج فلا شيء من الماضي والمستقبل بموجود الثاني وهو ان الماضي
هو الذي كان حاضرا ثم انقضى والمستقبل هو الذي يتوقع حصوله الا انه لم يحضر لكن الحاضر ليس الا الآن الذي لا ينقسم
فالماضي والمستقبل ليس الا الآنات الحاضرة فيلزم كون الزمان مركبا من آنات متتالية وذلك عند القوم محال
فثبت ان مقدار الحركة لو كان موجودا لكان وجوده اما ان يكون في الحال او في الماضي او المستقبل وثبت
ان هذه الاقسام باطلة فيلزم ان يقال لا وجود لمقدار الحركة وهذا الكلام قوي في الالزام على الفلاسفة اذا
عرفت هذا فنقول الكلام الذي ذكره الشيخ في هذا الفصل يصلح ان يكون جوابا عن هذه الحجة وتقريره ان يقال
الآن ليس جزءا من الزمان بل هو مبدأ لحصول الزمان وذلك لان الآن شيء غير منقسم ثم انه بسيلانه وحركته
يفعل الزمان كما ان النقطة تفعل بسيلانها الخط والزمان هو الذي ينقسم الى الماضي والمستقبل بنسبة الآن
الى الزمان نسبة المبدأ الى ذي المبدأ ونسبة الماضي والمستقبل الى الزمان نسبة الزوج والفرد الى العدد واعلم
ان هذا الجواب في غاية الضعف وبيانه من وجوه الاول انا اذا قلنا لو كان الزمان موجودا لكان عبارة عن
آنات متتالية وذلك لان الزمان عبارة عن الحال والماضي والمستقبل اما الحال فانه غير منقسم واما الماضي والمستقبل
فهو الذي كان حاضرا او يتوقع حضوره فيكون ايضا غير منقسم فيلزم ان يكون الزمان عبارة عن تتالي هذه الامور الغير
المنقسمة وذلك عند القوم محال وما ذكروه في معرض الجواب لا يدفع هذا الكلام فكان فاسدا الثاني
ان توهم الآن شيئا غير منقسم وانه يفعل بسيلانه الزمان تسليم لكون الآن شيئا قائما بنفسه مستقلا بذاته
ثم انه يفعل بسيلانه الزمان تسليم وذلك بعينه رجوع الى مذهب الامام افلاطون من ان الزمان جوهر قائم
بذاته مستقل بنفسه ثم انه يحصل له نسب متعاقبة متوالية الى الحوادث فحينئذ يكون هذا اختيارا لهذا
القول واعترافا بسقوط قول من يقول الزمان عبارة عن مقدار الحركة الثالث انكم زعمتم ان الآن

طرف الزمان وصفة قائمة به فكيف زعمتم ان الآن هو الاصل والمبدأ وان الزمان انما حدث من حركته ومن تامل في هذه الكلمات حق التامل عرف شدة الاضطراب فيها **قال الشيخ**
والجسم الطبيعي في الزمان لا لذاته بل لانه في الحركة في الزمان **التفسير** قال رضي الله عنه
القائلون بان الزمان لا يجوز ان يكون عبارة عن مقدار الحركة استدلوا على صحة قولهم بحجة رابعة وهي
انا كما حكمنا بان هذه الحركة وجدت في هذا الزمان فكذلك نحكم بان هذا الجسم وجد في هذا الزمان ولا نجد
في العقل تفاوتاً بين قولنا حصلت هذه الحركة في هذا الزمان وبين قولنا حصل هذا الجسم في هذا الزمان واذا
كان كذلك كان نسبة الزمان الى الحركة كنسبته الى الجسم وذلك يمنع من كون الزمان مقدار الحركة اذا عرفت هذا
فنقول الذي ذكره الشيخ في هذا الفصل يصلح ان يكون جواباً عن هذا الكلام وتقريره ان يقال الجسم الطبيعي في الزمان
لا لذاته بل لانه في الحركة والحركة في الزمان واعلم ان هذا الكلام فيه نهاية الضعف وذلك لان الزمان ان كان
مقدار الحركة كان عرضاً موجوداً في الحركة والحركة عرض موجود في الجسم فيلزم ان يكون الزمان موجوداً في الجسم
فهذا البيان يظهر منه كون الزمان موجوداً في الجسم ولا يظهر منه معنى كون الجسم موجوداً في الزمان والبحث
انما وقع عن معنى قولنا الجسم موجود في الزمان والكلام الذي ذكره الشيخ يقتضي كون الزمان موجوداً في الجسم وذلك
من الاعاجيب **قال الشيخ** ذوات الاشياء الثابتة وذوات الاشياء الغير الثابتة من جهة ما هي ثابتة
من جهة اذا اخذت من جهة ثباتها لم تكن في الزمان بل مع الزمان **التفسير** قال رضي الله عنه
القائلون بان الزمان لا يجوز ان يكون عبارة عن مقدار الحركة استدلوا على صحة قولهم بحجة خامسة وتقريرها
ان ذات الحق سبحانه وتعالى منزه عن الحركة والتغير ثم انا نعلم بالضرورة انه سبحانه وتعالى كان موجوداً قبل وجود
هذا اليوم والآن موجود مع وجود هذا اليوم وانه سيبقى بعد انقضاء هذا اليوم وما صدق عليه سبحانه انه كان
وانه الآن كائن وانه سيكون ثبت ان هذه المفهومات لا تعلق لها البتة بالحركة والتغير وايضاً فالجواهر العقلية
موجودات مجردة عن الحركة ولواحقها ثم انه صدق عليها انها موجودة مع الباري دائمة بدوام وجوده وكيف
لا نقول بذلك ومدار دليل الفلاسفة في اثبات واجب الوجود على ان مفهوم المعية حاصل ههنا مع ان الحركة
والتغير ممتنعة الحصول ههنا وذلك يدل على ان الامر الذي لاجله يحصل معنى القبلية والبعدية لا تعلق له بالحركة
اذا عرفت هذا فنقول الفصل الذي ذكره الشيخ ههنا يصلح ان يكون جواباً عن هذه الحجة وتقريره ان يقال نسبة المتغير
الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد هذا حاصل

هذا الكلام واعلم انه ليس فيه كثير فائدة وذلك لانا قد دللنا على ان المفهوم من القبلية والمعية والبعدية
حاصل في الموضع الذي يمتنع حصول معنى الحركة والتغير فيه وذلك يقتضي ان يكون حصول معنى القبلية والمعية
والبعدية لا يتوقف على حصول الحركة والتغير فهذا برهان قاطع على حصول هذا المطلوب والذي يؤكده ان الآن نقول
انه تعالى واجب الوجود لذاته ممتنع العدم لذاته لكنه ما كان موجوداً قبل هذا اليوم وليس موجوداً مع هذا اليوم
ولا يبقى موجوداً بعد هذا اليوم الا ان فساد هذا القول معلوم بالضرورة لان الذي يصدق عليه انه كان موجوداً
قبل هذه الساعة وليس موجوداً مع هذه الساعة ولا يكون موجوداً بعد هذه الساعة يكون عدماً محضاً ونفياً
صرفاً فالقول مع ذلك بانه واجب الوجود لذاته ممتنع العدم لذاته جمع بين النقيضين وهو معلوم البطلان بالضرورة
ثم ان الشيخ لم يبين فهم هذا الكلام الا بان قال نسبة الثابت الى المتغير مسماة بالدهر ونسبة الثابت الى الثابت
مسماة بالسرمد وذكر هذا الكلام في هذا المقام ضعيف وبيانه من وجوه الاول انه ما زاد على ذكر الالفاظ
الهائلة شيئاً ومعلوم ان ذلك لا يدفع الحجة المعينة الثاني وهو انه لم يبين ان هذا الذي سماه بالدهر وبا
السرمد هل هو نفس هذه النسب المخصوصة او هو امر يقتضي حصول هذه النسب فان كان الاول فلم لا يقول في الزمان
مثله وهو انه لا معنى للزمان الا نفس هذه القبليات والمعيات والبعديات من غير اثبات امر آخر ولم زعم
ان الزمان موجود يقتضي حصول هذه النسب ولم يقل الدهر موجود يقتضي هذه النسب المخصوصة وما الفرق بين
البابين واما الثاني وهو ان يقال ان المسمى بالدهر وبالسرمد موجود مخصوص يقتضي حصول هذه النسب فكان
ينبغي ان يبين انه جوهر او عرض وان كان جوهراً فهو من الجواهر الجسمانية او من الجواهر العقلية المجردة وان
كان عرضاً فهو من اي اجناس الاعراض فان هذا البحث لا يصير معلوماً الا بذكر هذه التفاصيل الثالث
ان يقال انكم زعمتم ان نسبة الثابت الى المتغير هي الدهر فنقول هذا الذي سميته بالدهر اما ان يكون ثابتاً
او متغيراً فان كان ثابتاً فالثابت هل يجوز جعله سبباً لحصول النسب المتغيرة او لا يجوز فان جاز فلم لا يجوز ان
يقال المقتضي لحصول نسب بعض المتغيرات الى البعض شيء ثابت في ذاته كما هو قول افلاطون وان لم يجز فكيف
جعلتموه سبباً لحصول النسبة الحاصلة بين الثابت وبين المتغير فان مثل هذه النسبة يكون متغيراً فاذا كان
المسمى بالدهر ثابتاً والثابت لا يجوز جعله سبباً لحصول هذه النسب ونسبة الثابت الى المتغير نسبة متغيرة
لزم امتناع كون الدهر سبباً لحصول هذه النسبة واما ان كان المسمى بالدهر امراً متغيراً في ذاته فالشيء المتغير
في ذاته يمكن جعله سبباً لحصول هذه النسبة مع الاشياء الثابتة او لا يمكن فان امكن فلم لا يكن الزمان كافياً

هل

في ذلك حتى لا يحتاج الى اثبات هذه الدهر وان لم يمكن فكيف جعلتم الدهر المتغير في ذاته سببا لحصول هذه النسبة
الى هذه الاشياء الثابتة واعلم ان كلام الشيخ في هذا الكتاب مشعر بان الدهر شي ثابت في ذاته لانه قال
الدهر في ذاته من السرمد وبالقياس الى الزمان دهر ومعناه ان الدهر في ذاته شي ثابت غير متغير الا انه
اذا انتسب الى الزمان الذي هو موجود متغير في ذاته سمي دهرا وهذا تصريح بان الدهر ثابت في ذاته الا
انه مع كونه كذلك يقتضي حصول هذه النسبة اليه فذلك اعتراف بان الشي قد يكون ثابتا في ذاته ومع ذلك فانه
يقتضي تقدير الاحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة واذا كان الامر كذلك فهذا عين مذهب افلاطون من
ان الزمان جوهر قايم بنفسه مستقل بذاته الا انه يقتضي تقدير هذه الاشياء المنسوبة اليه بالمقادير المخصوصة
فقد ظهر ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس من ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شي من
مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الى مذهب افلاطون واقول الاقرب عندي ان الحق في الزمان
في المدة هو مذهب افلاطون وهو انه موجود قايم بنفسه مستقل بذاته فان اعتبرنا نسبة ذاته الى ذوات
الموجودات الدايمة المبراة عن التغير سمي بالسرمد من هذا الاعتبار وان اعتبرنا نسبة ذاته الى ما قبل حصول
الحركات والتغيرات وذلك هو الدهر وان اعتبرنا نسبة ذاته الى المتغيرات طبيعية فاذا امتنع كونها
طبيعية ويمتنع ايضا ان تكون قسرية لان القسر على خلاف الطبيعة فاذا امتنع كونها طبيعية امتنع ايضا
كونها قسرية ولما بطل هذان القسمان ثبت كونها ارادية فثبت ان الحركات الدورية كلها ارادية ولقايل
ان يقول ان الجسم المستدير يكون قبل وصوله الى تلك النقطة طالبا لها بالطبع ثم عند الوصول اليها يصير هاربا
عنها بالطبع وذلك لا يوجب التناقض لانه انما يكون طالبا للوصول الى تلك النقطة قبل الوصول اليها وانما يصير
هاربا عنها عند الوصول اليها فالطلب والهرب لم يحصلا في زمان واحد ولا بحسب شرط واحد بل بحسب شرطين
مختلفين وذلك لا امتناع فيه والذي يدل عليه انه غير ممتنع انه جاز في ان الحركة المستقيمة قد تكون طبيعية
ان الحجر النازل بالطبع قبل وصوله الى حد معين في تلك المسافة يكون طالبا للوصول اليه ثم عند وصوله اليه
يصير هاربا عنه فاذا عقل ذلك في الحركة المستقيمة فلم لا يعقل مثله في الحركة المستديرة الثاني ان
الطبيعة توجب السكون بشرط الحصول في المكان الطبيعي وتوجب الحركة بشرط الحصول في المكان الغريب
فثبت ان كون الشي الواحد موجبا للحالتين المتضادتين بحسب شرطين مختلفين وفي زمانين متغايرين غير ممتنع
الثالث انه عندكم الحركات الارادية معللة بوصول الجسم المستدير الى النقطة المعينة يكون الوصول اليها

الرواية

مطلوبا بالارادة ثم عند الوصول اليها يصير ذلك الوصول مهروبا عنه بحسب الارادة فاذا
عقل كون الشي الواحد مطلوبا مهروبا عنه في وقتين وعند شرطين بحسب الارادة فلم لا يجوز مثله بحسب
الطبيعة **قال الشيخ** فاذا الحركة الموجبة للزمان بعينها ارادية فالنفس علة وجود الزمان
التفسير قال رضي الله عنه انه لما ثبت فيما تقدم ان الحركة الحاملة للزمان حركة دورية
وثبت فيما تقدم ان الحركة الدورية ارادية لزم ان يقال الحركة الحاملة للزمان حركة ارادية ثم نقول
فاعل الحركة الارادية هي النفس الفاعلة للزمان فالنفس فاعل للزمان فيكون هي الفاعلة للزمان وهي العلة لوجود
الزمان **المسئلة الثالثة** في اثبات ان الجسم لا يتحرك لذاته **قال الشيخ**
كل حركة فلمحرك لا لانه جسم او لا لانه جسم فان تحرك لانه جسم وجب ان يكون كل جسم متحركا فاذا حركته
ان يكون عن سبب اخر اما فوقه فيه واما خارج عنه **التفسير** قال رضي الله عنه الكلام التام في
تقرير هذا الكلام ان يقال الحركة لا بد لها من موثر وذلك الموثر اما ذات المتحرك واما غيره ويمتنع ان يكون
ذاته فبقي ان يكون غيره ومعه في تقرير هذا الدليل الى بيان امور ثلثة الاول ان الحركة لا بد لها من موثر
والدليل عليه ان الحركة لا يعقل كونها مستقلة بنفسها مستندة لذاتها لانها نعت من نعوت الجسم وصفة من صفاته
ولا يعقل حصولها الا كذلك وكل ما كان كذلك فهو مفتقر في تحققه الى الغير فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فلا بد
له من موثر فثبت ان تكون الحركة لا بد لها من موثر واما المقدمة الثانية وهي قولنا انه يمتنع ان يكون الجسم متحركا لذاته
فقد استدل الشيخ عليه هاهنا بانه لو تحرك لانه جسم لوجب ان يكون كل جسم متحركا واعلم ان هذا الاستدلال
لا يتم الا بمزيد تقرير وهو ان يقال الاجسام متساوية في الجسمية فلو كانت الجسمية موجبة للحركة لكانت الاجسام
باسرها متساوية في ذلك الموجب ويلزم من استواها في الموجب استواها باسرها في الاثر وهو الحركة والكلام
الذي ذكره الشيخ لا يتم الا بهذه المقدمات ولقايل ان يقول السؤال عليه من وجوه الاول لم قلتم
ان الاجسام باسرها متساوية في الجسمية وما الدليل على صحة هذه المقدمة وتقريره ان المعقول
من الجسم انه ماهية تقبل الابعاد الثلثة ولا يلزم من الاستواء في قابلية الابعاد الثلثة الاستواء في
تمام الماهية لما ثبت ان الماهيات المختلفة لا يبعد استواها في بعض اللوازم فلم لا يجوز ان يقال تلك الماهيات التي
عرضت لها هذه القابلية هي غير مشعور بها من حيث هي هي وان كانت الاشياء لكن كيف يعرف كونها
متساوية في تمام الماهية فثبت ان هذه المقدمة غير معلومة لا يقال الدليل على استواها في

في تمام الماهية انا نقسم الجسم الى الحار والبارد واللطيف والكثيف والعلوي والسفلي ومورد
التقسيم مشترك فيه بين الاقسام فوجب ان يكون كونه جسما الذي هو المورد لهذا التقسيم امرا
مشتركا فيه بين الكل لانا نقول هذا باطل لانه يمكننا تقسيم الاعراض الى الكم والكيف
وغيرهما ثم انه لم يلزم تماثل الاعراض في تمام الماهية فكذا هاهنا السؤال الثاني سلمنا ان
الاجسام متماثلة في تمام الماهية لكن لم قلتم انه يلزم من هذا القدر اشتراكها في جميع اللوازم والدليل
عليه ان الاجسام الفلكية والاجسام العنصرية متساوية في تمام الماهية ثم انه لم يلزم ان يصح على
الفلكيات كل ما صح على العنصريات وبالعكس فكذا هاهنا سلمنا ذلك وعليكم بحصر الاحتمالات ثم ابطالها
بالدليل القاطع لتتم دليلكم السؤال الثالث ان المبدا لتلك الحركة اما ان يكون فيه او لا يكون
فيه فان كان الاول فنقول لما ان هذا الجسم اختص بهذه الحركة المعينة فكذا اختص بهذه القوة التي
هي المبدا لهذه الحركة المعينة فان وجب ان يكون اختصاصه بتلك الحركة لاجل علة اخرى وجب ان
يكون اختصاصه بتلك العلة لاجل علة ثانية ولزم التسلسل وان عقل ان يكون اختصاصه بتلك العلة
لا لاجل علة اخرى فلم لا يجوز مثله في الحركة واما ان قلنا ان تلك الحركة انما حصلت في ذلك الجسم لسبب
منفصل فنقول اختصاص ذلك الجسم بقبول ذلك الاثر من ذلك المباين دون سائر الاجسام اما ان يكون
لاجل ان ذلك الجسم اولى من غيره بذلك القبول او ليس كذلك فان كان الاول عاد الكلام في حصول تلك
الاولوية وان كان ذلك غير مشروط بحصول الاولوية فحينئذ يكون اختصاص ذلك الجسم بقبول ذلك الاثر
دون سائر الاجسام مع استواء جميع الاجسام في القابلية ومع انه ليس شيء منها اولى بذلك القبول من الاخر
يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح واذا عقل ذلك فلم لا يعقل مثله في اصل الحركة
وهو ان يقال ان تلك الحركة قد ترجح وجودها على عدمها لا لمرجح وحينئذ يبطل اصل هذا الدليل هذا
تمام الكلام على هذا الدليل واعلم ان الشيخ لما اثبت انه لا يجوز ان يكون الجسم متحركا لذاته انتج منه
انه لا بد وان يكون متحركا لغيره ثم ان ذلك الغير اما ان يكون حالا فيه او لا وان يكون مباينا عنه بل جرم
ثان او ذلك الشيء الاخر اما قوة فيه واما خارجا عنه المسالة الثالثة في بيان انه
لا بد من انتهاء المتحركات الى محرك اول لا يتحرك قال الشيخ المحركات كل طبقة تنتهي
الى محرك اول لا يتحرك والا لاتصلت محركات متحركات بلا نهاية فاتصلت اجسام بلا نهاية

وكان لجملتها حجم غير متناه وهذا محال التفسير قال رضي الله عنه لو كان كل متحرك
انما يحرك لان شيئا آخر حركه الى غير النهاية لزم اما الدور بان يحرك هذا ذاك ويحرك ذاك هذا فيقتضي
تقدم حركة كل واحد منهما على حركة الاخر اما بالرتبة واما بالزمان وهو محال واما التسلسل وذلك يقتضي
وجود اجسام لا نهاية لها وقد دللنا على انه محال فلم يبق الا ان تنتهي هذه المتحركات الى متحرك
لا يتحرك البتة او ان كان متحركا لكنه يحرك من تلقاء نفسه لا بتحريك غيره وذلك هو المطلوب

المسالة الرابعة في بيان ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريك غير متناه قال الشيخ
ليس من شان جسم من الاجسام ان تكون له قوة على امور غير متناهية الى الحد التفسير
قال رضي الله عنه كل قوة حالة في الجسم فانه يحصل كونها منقسمة بحسب انقسام ذلك المحل والكلام في
مباحث هذه المقدمة سيأتي في مسئلة اثبات النفس الناطقة اذا عرفت هذا فنقول جزء تلك القوة اما
ان يقوى على التحريك المباشر او لا يقوى عليه البتة والثاني باطل لان جزء القوة ان لم يقو على المباشر
البتة فحينئذ لا يكون لجزء القوة قوة على شيء اصلا فحينئذ يلزم ان يكون القوة على الشيء غير قابلة للانقسام
وقد بينا انها قابلة للانقسام هذا خلف فثبت ان جزء القوة يقوى على المباشر ثم نقول جزء القوة اما ان يقوى
على مثل ما يقوى عليه الكل او لا يكون كذلك والاول باطل والا لزم ان يكون الكل مساويا للجزء وهو محال
ولما بطل هذا تعين الثاني وهو انه يقال جزء القوة لا يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل وحينئذ يلزم ان يكون
مقوى الجزء متناهيا ومقوى الكل ضعف مقوى الجزء وضعف المتناهي يكون متناهيا فمقوى كل القوى الجسمانية
يجب ان يكون متناهيا وذلك هو المطلوب ولقائل ان يقول الكلام على هذه الحجة من وجوه السؤال
الاول لا نسلم ان القوة الحالة في المتحيز يجب ان تكون منقسمة وذلك لان بتقدير ان يكون الجسم مركبا
من الاجزاء التي لا تتجزى كانت القوة القائمة بالجزء الذي لا يتجزى لم يلزم كونها منقسمة لكنا بينا ان الجوهر
اثبات الجزء الذي لا يتجزى ثم يلزم كونها منقسمة السؤال الثاني هو ان النقطة الحالة في كل واحد منهما
شيء غير منقسم فنقول هذا الشيء ان كان جوهرا فقد ثبت الجوهر الفرد وان كان عرضا فمحله ان لم يكن منقسما
فقد ثبت الجوهر الفرد ايضا وان كان منقسما فحينئذ يكون هذا اعترافا بان انقسام المحل لا يقتضي انقسام
الحال وحينئذ لا يلزم من كون الجسم منقسما ان تكون القوى الجسمانية منقسمة السؤال الثالث هب
ان القوى الجسمانية منقسمة وان مقوى الجزء لا بد وان يكون مساويا لمقوى الكل لكن لم قلتم انه عند المساواة

وهو ان يكون

افعال صح

لا يحصل الا اذا صار بفعل الجزء منقطعا ثم لا يمكن ان يحصل ذلك التفاوت بطريق اخر وعليكم الدليل
ثم نقول لم لا يكون ان يقال ان ذلك التفاوت يظهر بكون فعل الجزء ابطا وكون فعل الكل اسرع مع كون
كل واحد منهما باقيا الى السرمد فلم لا يجوز ان يبطل الجزء فيكون ذات هذه القوة الجسمانية
وكيفية ما تاثيرها لا ينتهي الى وقت لا يمكن بقاؤه بعد ذلك والا فقد انتقل من الامكان الذاتي الى
الامتناع الذاتي وانه محال واذا ثبت هذا وجب القطع بان هذه القوة الجسمانية ممكنة البقاء الدائم في
التاثير اثر دائما وذلك يبطل قولكم **قال الشيخ** فالمحرك الاول الذي لا تتناهى قوته اذا ليس بجسم ولا قوة
التفسير قال رضي الله عنه انه قد ثبت فيما مضى ان الزمان ليس له اول ولا اخر وقد ثبت انه
مقدار الحركة فانتج منها ان ثبت حركة ازلية ابدية ثم بين ان كل حركة فلا بد لها من محرك ثم بين ان المحرك
لا يجوز ان يكون متحركا والا لزم اثبات اجسام لا نهاية لها ولا يجوز ان يكون طبيعيا لما ثبت ان القوى الجسمانية
لا تقوى على افعال غير متناهية على ان موجد هذه الحركة الازلية الابدية لا يمكن ان يكون جسما ولا جسمانيا
ولما ثبت ذلك وجب ان لا يكون متحركا ولا ساكنا لانه ليس بمتحرك وظاهر ولانه ليس بساكن فلان السكون
عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك والذي من شانه ذلك هو الجسم او الجسماني فاذا لم يكن جسما ولا جسمانيا لم يكن
من شانه ان يتحرك واذا كان كذلك امتنع كونه ساكنا المسئلة الخامسة في بيان ان كل جسم فانه
لا يسكن في ذاته عما يكون مبدا للحركة **قال الشيخ** الاجسام لا تخلو في طباعها من مبدا الحركة
وذلك لان كل جسم فاما ان يكون قابلا للنقل عن موضعه الطبيعي او غير قابل الى اخره **التفسير**
قال رضي الله عنه اعلم انا ندعي ان كل جسم فانه لا ينفك عن مبدا حركة والدليل عليه ان كل جسم فانه لا بد
وان يكون حاصلا في حيز معين واذا ثبت هذا فنقول اما ان يكون خروج ذلك الجسم عن ذلك الحيز الذي هو ممكنا او لا
يكون والاول هو الجسم الذي يقبل الانتقال عن حيزه المعين بحيث ان كل واحد من هذين القسمين فانه لا بد
وان يحصل فيه قوة تكون مبدا الحركة اما القسم الاول فهو الجسم الذي يقبل الحركة المستقيمة فالذي
يدل عليه انه لا بد وان يحصل فيه ميل معاوق عن الحركة القسرية انا لو فرضناه خاليا عن الميل
المعاوق وفرضنا ان قاسرا قسره على الحركة فتلك الحركة اما ان تقع في زمان او لا في زمان والقسمان
باطلان فبطل القول بامكان حصول تلك الحركة ولهما قلنا انه يمتنع وقوعها في زمان لان ذلك الجسم
لو حصل فيه معاوق لصارت تلك الحركة القسرية بطيئة فلنفرض جسما حصل فيه ميل معاوق ولنفرض

ان ذلك الجسم يتحرك مائة ذراع من المسافة بالحركة القسرية مع ذلك الميل المعاوق في عشر ساعات
ولنفرض ان ذلك الجسم الخالي عن الميل المعاوق يتحرك مائة ذراع من المسافة في ساعة واحدة
فيكون زمان حركة الجسم الخالي عن المعاوق عشر زمان حركة الجسم الموصوف بذلك المعاوق ولنفرض جسما
اخر حصل فيه معاوق اصغر من المعاوقة الاولى بحيث تكون معاوقتها عشر معاوقة الاولى فيكون
نسبة هذه المعاوقة الى المعاوقة الاولى نسبة زمان حركة الجسم الخالي عن المعاوقة الى زمان حركة
الجسم الموصوف بالمعاوقة فيلزم ان يحصل حركة الجسم الموصوف بالمعاوقة مساوية في السرعة و
البطء لحركة الجسم الموصوف بالا معاوقة وذلك محال فثبت ان القول بالجسم الخالي عن المعاوقة يحصل
حركتها في زمان محال واما ان يقال انه يحصل حركتها لا في زمان فذلك لان كل حركة فانها تقع على مسافة
منقسمة فيحصل في النصف الاول من المسافة قبل حصوله في النصف الثاني من المسافة النصف الثاني
من تلك الحركة ومتى حصلت القبلية والبعدية وجب حصول الزمان فثبت ان الجسم الخالي عن مبدا الحركة لو
قبل حركة قسرية لكان حصول تلك الحركة القسرية اما ان يكون في زمان او لا في زمان وثبت فساد القسمين فوجب
ان يكون وجود هذه الحركة ممتنعا ولقائل ان يقول السؤال على ما ذكرتموه من وجهين الاول ان يقول
هذا الدليل الذي ذكرتم انما يتم لو كانت الحركة لا تستحق الزمان الا بسبب المعاوقة وذلك باطل بل الحركة تستحق
لذاتها قدرا من الزمان وتستحق بسبب الميل المعاوق قدرا اخر واذا كان الامر كذلك فحينئذ لا يلزم ان يكون
الحركة الخالية عن المعاوقة مساوية في الزمان للحركة الحاصلة مع المعاوقة الضعيفة وتمام الكلام في
تقرير هذا السؤال قد ذكرناه في مثل هذا الدليل في مسئلة الخلاء فلا فائدة في الاعادة الثاني هو
ان الميل المعاوق يكون كالمضاد المعاند للحركة القسرية بحيث حاصل كلامهم ان الشيء اذا كان خاليا عن
المعاوق فكان ممتنع الحصول ويكون شرط حصوله ان يكون الامر الذي هو المنافي حاصلا معه وذلك
خلاف الاصل فان الشيء عند عدم المنافي والمعاوق يكون اولى بالحصول منه حال قيام المنافي والمعاند
قال الشيخ فان لم يكن والذي لا ينقل عن موضعه الطبيعي فلا حاجة به الى الى اخره
التفسير قال رضي الله عنه لما بين ان الجسم الذي يقبل الحركة المستقيمة لا بد وان يكون فيه
مبدا حركة انتقل الى بيان ان الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة يجب ايضا ان يحصل فيه مبدا حركة
وتقريره ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة فهو بسيط وكل جسم بسيط فانه يكون قابلا للحركة المستديرة

بكل ما يقبل الحركة المستديرة فانه لا بد وان يكون فيه مبدا الحركة ينتج ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة
ففيه مبدا حركة مستديرة فقد لاح بما لخصناه انه لا بد من تقريرها المقدمة الاولى فقد اهملها الشيخ ولا بد
من ذكرها فنقول الدليل عليه ان الاجسام كلها الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة لو كان مركبا لكان
قابلا للانحلال والتفرق لكن التفرق والانحلال لا يحصل الا بالحركة المستقيمة فلو كان الجسم الذي
لا يقبل الحركة المستقيمة مركبا لكان قابلا للحركة المستقيمة وذلك محال ولقائل ان يقول هذا بنا
على ان الجسم الذي يكون حقيقته مولفة من اجسام مختلفة الطبايع يكون قابلا للانحلال وذلك ممنوع فلم
لا يجوز ان يقال تلك الاجسام وان كانت مختلفة الطبايع الا ان حقيقة كل واحد يقتضي لعينها وذاتها
ان يكون متصلة بالاخرى وعلى هذا التقدير فانه لا يكون ذلك المركب قابلا للانحلال ولئن سلمنا انه يجب ... فنقول
حقيقة كل واحد من تلك البسايط يقتضي ان يكون شكله الكرة فلو اقتضت ان يكون هو متصلا بالاخر وملتصقا
به لوجب ان لا يكون شكله هو الكرة وحينئذ يلزم ان يكون الطبيعة الواحدة مقتضية للمتنافيين وذلك محال فثبت
بما ذكرنا ان كل ما هو مركب فانه يقبل الانحلال وحينئذ يتم الدليل المذكور المقدمة الثانية وهي
قولنا ان كل جسم بسيط فانه يقبل الحركة المستديرة فالدليل عليه ان ذلك الجسم لا بد وان يكون في حيز فان لم
يكن كذلك فلا بد وان يكون محيطا بالشي واذا كان كذلك فلنفرض دايرة في هذا الجسم ولنفرض ان نقطة معينة
من تلك الدايرة يسامت نقطة معينة من الارض وكما صح على تلك النقطة ان يسامت النقطة المعينة من الارض
وجب ان يصح على ساير النقط المفروضة في تلك الدايرة ان يسامت تلك المعينة من الارض فقد بان
كل ما صح على الشي صح على مثله ومتى ثبت هذا الجواز ثبت كون ذلك الجسم قابلا للحركة المستديرة ولقايل
ان يقول هذا منقوض بامور احدها ان الجزء المفروض في عمق مقعر الفلك مساو بالماهية للجزء المفترض
في سطحه ثم لم يلزم قيام صحة كل واحد منهما مقام الاخر في كونه في العمق وفي السطح فكذا هاهنا وثانيها
ان مقعر كل فلك يكون مساويا لمحدبه في تمام الماهية ولا ان يكون الفلك مركبا ثم لم يلزم من كون مقعره مماسا
لجسم صحة ان يكون محدبه مماسا لذلك الجسم فكذا هاهنا وثالثها ان الحيوانية الحاصلة في الفرس مساوية
للحيوانية الحاصلة في الانسان ثم انه لم يلزم ان يصح على حيوانية الفرس ما يصح على حيوانية الانسان فكذا
هاهنا ورابعها ان عندكم ماهية الباري تعالى عين وجوده ثم زعمتم ان الوجود طبيعة واحدة من حيث
انه وجود ثم انه لم يلزم ان يصح على ذات الباري تعالى ما يصح على الوجودات العارضة للممكنات فكذا هي

الماهيات



فلم لا يتم الصحة قائمة في الكل الا ان الامتناع انما حصل بسبب من خارج فنقول يجوز وامثاله في هذه المسئلة
وتقريره ان يقول لكم انا سلمنا ان هذه الصحة حاصلة بالنظر الى الحقيقة فلعل هيولى تلك الحقيقة مانعة من
صحة الحركة كما ان الجسمية وان كانت قابلة للخرق والالتيام مطلقا الا ان خصوصية هيولى كل فلك مانعة منها
فكذا هاهنا المقدمة الثالثة وهي بيان انه لما كان قابلا للنقل المستدير وجب ان يحصل فيه مبدا
حركة فالبرهان عليه عين ما ذكرناه في الجسم القابل للحركة المستقيمة فثبت بما ذكرنا ان كل جسم لا يقبل الحركة
المستقيمة فهو بسيط وثبت ان كل بسيط فانه قابل للحركة المستديرة وثبت ان كل جسم يقبل الحركة المستديرة
فانه لا بد وان يكون قد حصل فيه مبدا الحركة ولقايل ان يقول ان الدليل الذي ذكرتم يقتضي ان يكون
كل فلك فانه يكون قابلا للحركة من المشرق الى المغرب ومن المغرب الى المشرق وايضا لان النقط المفروضة
في تلك المدارات متساوية وكل ما صح على الشي صح على مثله فوجب ان يكون جرم الفلك قابلا لكل واحدة من هاتين
الحركتين وايضا يلزم ان يكون قابلا للحركة من الشمال الى الجنوب ومن الجنوب الى الشمال بعين هذا الدليل وايضا
فالمدارات المختلفة التي يمكن توهم حصولها في الفلك غير متناهية فوجب ان يكون كلها ممكنة واذا كان كل
واحد من الحركات المختلفة الى الجهات الغير المتناهية ممكنا وجب ان يحصل في جرم الفلك بحسب كل واحد منها
ميل معاوق وحينئذ يكون قد حصل في الفلك ميول معاوقة متباينة غير متناهية ولو كان الامر كذلك لامتنع
حصول الحركة فيه فعلى هذا ما ذكرتموه بان يكون دليلا على وجوب كون الفلك ساكنا اولى من ان يكون دليلا
على وجوب كونه متحركا فكان كل ما ذكرتم باطلا السوال الثاني ان كرة النار بسيطة وكذلك كرة الهوى
وكرة الارض وعند ما ذكرتموه قائم في البسايط فوجب ان يكون كل واحد من هذه الكرات متحركا بالطبع
على الاستدارة وذلك باطل السوال الثالث انكم سلمتم ان الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة وجب
ان يكون قابلا للحركة المستديرة وهذا القدر لا يفيد الا ان هذا الجسم فيه قوة على قبول الحركة
المستديرة ولا يجب وقوعها وحصول الامكان هذا القدر لا يتوقف على حصول الميل المعاوق لان حصول
هذا الامكان انما شبه للجسم لذاته ولما ثبت بالذات لا يثبت بالغير فاما القبول الذي يعتبر في حصوله
حصول الميل المعاوق حاصل فلو اثبتنا الميل المعاوق بهذه القابلية لزم الدور ومثال هذه المغالطة
ان يقال ثبت بالبديهة ان القطن قابل للاحتراق ثم يقال الاحتراق لا يمكن حصوله الا عند حصول
ملاقاة النار فلما ثبت بالدليل ان القطن قابل للاحتراق وثبت ان قبول الاحتراق لا يحصل الا عند ملاقاة

دورة

النار لزم ان يقال كل قطن فانه حصل فيه ملاقاة النار وكما ان هذا الكلام فاسد فكذا ما ذكرتموه ثبت انه مغالطة ضعيفة قال الشيخ وكل جسم ففيه مبدا حركة اما مستقيمة او مستديرة

التفسير قال رضي الله عنه لما بين ان الجسم اما ان يكون قابلا للحركة المستقيمة واما ان لا يكون بين انه لا بد وان يحصل في كل واحد منهما ما يكون سببا للحركة لا جرم امكنه ذكر الشيخ وهو قوله وكل جسم فانه لا بد وان يحصل فيه مبدا حركة اما مستقيمة واما مستديرة اما مبدا الحركة المستقيمة في الجسم الذي يقبل الحركة المستقيمة واما مبدا الحركة المستديرة في الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة

المسئلة السادسة في اثبات ان الجسم البسيط هل يمكن ان يجتمع فيه مبدا الحركة المستقيمة والمستديرة ام لا

قال الشيخ ويستحيل ان يكون في جسم واحد بسيط مبدا حركتين مستقيمة ومستديرة او يكون ما هو بالذات مبدا الحركة مستقيمة هو بعينه في حالة اخرى مبدا الحركة مستديرة لانه يكون في حالة اخرى مبدا سكون لان السكون غاية الحركة المستقيمة لما علمنا ان الحركة المستقيمة هرب وطلب عن مكان غير طبيعي وعلمت ان الجهات محدودة وعلمت ان الامكنة الطبيعية للاجسام البسيطة محدودة فاذا انتهت حركتها لحصولها في مكانها الطبيعي استحال ان يتحرك عنه سكون مكانا غير مهروب عنه وغير ملايم له فيسكن فيكون سكونه غاية لحركته واما الحركة المستديرة فليست غاية الحركة المستقيمة ولا ينفس عدمها بل المحرز ان يحتاج الى مبدا اخر التفسير قال رضي الله عنه الجسم الواحد يمتنع ان يجتمع فيه مبدا ميل مستقيم وميل مستدير معا والدليل عليه ان الميل المستدير يقتضي عدم التوجه الى تلك الجهة بل الانصراف عنها فهذان الميلان يوجبان اثرين متغايرين فوجب ان يكون الجمع بينهما محالا ولقائل ان يقول السوال عليه من وجهين الاول ... انه ولم شرط كون الجسم قابلا للحركة حصول ميل معاوق عن تلك الحركة في ذلك الجسم فقد جعل الجسم مشروطا بما يقتضي بعوقه فكيف زعمتم ان الجمع بينهما محال والمجيب ان يجيب عنه بان يقول هناك انما جوزنا الجمع بين المعاوقين لانه عند اجتماعهما ينكسر اثر كل واحد منهما بالاخر فيحصل اثر متوسط من الاثرين وهو الحركة البطيئة وهذا انما يعقل في الاثر الذي يقبل الاشد والاضعف فاما الميل المستقيم فانه يوجب الحركة المستقيمة والميل المستدير يوجب الحركة المستديرة والاستقامة والاستدارة لا يقبلان الاشد والاضعف فيمتنع ان يقال انه عند اجتماعهما يحصل امر متوسط بين الاستقامة والاستدارة فظهر الفرق السوال الثاني لم قلتم انه لا يجوز تركب الحركة الواحدة من الحركة المستقيمة والحركة

المستقيمة واما قوله ان اجتماعهما يقتضي اجتماع التوجيه الى الشي والصرف عنه وهو محال قلنا هذا ينتقض بامور خمسة احدها حركة النملة فانها مركبة من الحركة المستقيمة والمستديرة وثانيها الكرة التي ترمى من شاهق الجبل فانها تنزل ويكون في حال نزولها مستديرة على نفسها ورابعها الثوابت فانها اذا انها متحركة الى المشرق وبالقسر متحركة الى المغرب والتوجه الى احدى الجهتين انصراف عن الجهة المقابلة لها وههنا لما كانت هذه الكرات ابدا متوجهة الى الجهة ومنصرفة عنها لا جرم لم يلزم محال فان قالوا هناك الطبيعة الواحدة لم تقتض التوجه الى جانب والصرف عنه بل الطبيعة المخصوصة توجب توجهه الى جانب والقاسر المعاند يوجب توجهه الى جانب آخر لا يلزمه مسلكنا هذه فانه يلزم كون الطبيعة الواحدة مقتضية للتوجيه والصرف معا وذلك محال فظهر الفرق قلنا التوجه الى الجهة والانصراف عنها اما ان يكون الاجتماع بينهما محالا او لا يكون فان كان ذلك محالا امتنع حصوله سواء حصلا بالطبع او بالقسر او احدهما بالطبع والاخر بالقسر وحينئذ يبطل حركة الثوابت وان كان ذلك غير محال في الجملة فحينئذ يقول لم لا يجوز ان يكون الطبيعة الواحدة مقتضية للتوجه والانصراف معا وذلك لان هذه المقدمة انما صارت مقبولة لتبادر العقل والوهم الى ان الاجتماع بين التوجه الى الجهة وبين الانصراف عن نفس تلك الجهة محال وان لم يكن ذلك محالا فحينئذ لا يظهر ان الطبيعة الواحدة يمتنع كونها موجبة للتوجه والصرف معا وخامسها البيكة المذابة فانها مستديرة مع انها بالطبع متحركة بالاستقامة السوال الثالث لم لا يجوز ان يقال الاجرام الفلكية وان كانت مستديرة الحركة الا انها مع ذلك يكون قابلة للحركة المستقيمة ثم ان طبايعها المعينة يوجب كونها متحركة بالاستقامة بشرط كونها حاصلة في الاحياز الخارجة عن امكنتها الطبيعية ولا يمتنع كون الطبيعة الواحدة موجبة اثرين مختلفين متنافيين في وقتين بحسب شرطين مختلفين فما لم يبطل هذا الاحتمال لا يتم هذا الدليل ثم المثال المشهور لهذا ان طبيعة كل واحد من العناصر الاربعة يقتضي كونه متحركا بشرط حصوله في الحيز الغريب ويقتضي كونه ساكنا بشرط حصوله في الحيز الملايم واذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله ايضا فيما ذكره الشيخ للحركة المستقيمة الصورتين بان قال بان الحركة المستقيمة يتوجه الى حيز معين وانما يكون توجهها الى ذلك الحيز بحيث متى وصل الجسم اليه سكن فيه واستقر فيه اذ لو لم يسكن فيه لما كان الوصول اليه مطلوبا واذا كان الامر كذلك كان السكون في ذلك الحيز غاية لتلك الحركة ومطلوبا منها بخلاف الحركة المستديرة فانه لا يمكن ان يقال غاية الحركة المستقيمة هي حصول الحركة المستديرة

فلاجرم امتنع ان يقال ان طبيعة الفلك بعضى الحركة المستقيمة بشرط كونها حاصلة في الحيز الملائم فظهر
الفرق بين البابين هذا تمام تقرير الدليل الذي ذكره الشيخ ولقائل ان يقول انا ما ذكرنا هذه الصورة
لاجل ان نقيس عليها هذه المسئلة فانكم استدللتم على امتناع ان يحصل في الجسم ما يكون مبدا للحركة المستقيمة
والحركة المستديرة معا بان قلتم الحركة المستقيمة توجه الى الجهة المنتقل اليه والحركة المستديرة صرف عنها
وكون الشيء الواحد متوجها الى الشيء منصرفا عنه دفعة واحدة محال فلاجرم امتنع ان يحصل فيه ما يكون مبدا
للامرين معا قلنا لا نزاع في ان كون الشيء الواحد متوجها بالطبع الى شيء ومنصرفا عنه بعينه بالطبع في
ان واحد امر ممتنع الوجود لكن لم لا يجوز ان يقال ان تلك الطبيعة توجب التوجه نحو تلك الجهة بحسب شرط
مخصوص والانصراف عنها في وقت اخر بحسب شرط اخر وعلى هذا التقدير فانه لا يلزم الجمع بين النقيضين
وهذا هو المثال الذي اوردناه فانكم لم تقيموا دليلا قاطعا على ان هذا الاحتمال محال فانه لا يتم دليلكم بمجرد
الفرق بين هذه المسئلة وبين المثال الذي ذكرناه لا يندفع هذا الاحتمال ثم ان بتقدير ان يصح الفرق الذي
ذكروه فانه لا يندفع هذا السؤال ولا يتم دليلهم البتة ثم نقول ان الفرق الذي ذكروه ضعيف ايضا وذلك
لان السكون عندكم عدم الحركة فاذا لم يبعد ان يكون عدم الشيء غاية له وزواله غاية لذلك الشيء فكيف يبعد
كون الحركة المستديرة غاية للحركة المستقيمة فان قالوا الحاصل ان الحركات المستقيمة في العناصر يريدون ان
يعقبها الحركة المستديرة علمنا ان الحركة المستديرة لا يكون غاية الحركات المستقيمة الصاعدة ماهيتها
مخالفة للحركة المستقيمة الهابطة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال ان بتقدير ان يخرج الفلك عن حيزه
الملائم فانه يعود بالحركة المستقيمة التي للعناصر واذا كان الامر كذلك فانه لا يلزم من قولنا الحركات المستقيمة
التي للعناصر ليست غاياتها هي الحركة المستديرة ان يقال الحركة المستقيمة التي تحصل لجرم الفلك يمتنع ان يكون غايتها
هي الحركة المستديرة فان الاشياء المختلفة بالماهية لا يبعد اختلافها في اللوازم والاثار فهذا تمام الكلام
في تقرير هذا البحث ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله ويستحيل ان يكون في جسم واحد بسيط مبدا
حركتين مستقيمة ومستديرة فالمراد منه انه يمتنع ان يحصل في الجسم الواحد ما يقتضي كونه مستقيم الحركة ومستدير
الحركة واعلم ان ذلك ~~ظاهر~~ معلوم بحكم الجمع بين التوجه الى الجهة والصرف عنها وانه محال واما قوله او يكون
ما هو للذات مبدا لحركة مستقيمة هو بعينه في حالة اخرى مبدا لحركة مستديرة فاعلم ان المراد منه ما ذكرنا
في السؤال وهو ان يقال لم لا يجوز ان يقال الطبيعة الفلكية توجب الحركة المستقيمة بشرط حصول الفلك في

الاول

الحيز الغريب والحركة المستديرة بشرط حصوله في الحيز الملائم فهذا جائز وزعم ان هذا وان كان جائزا
الا انه يمتنع كون الطبيعة الواحدة مبدا للحركة المستقيمة والحركة المستديرة واعلم انه لم يشتغل باقامة الدليل
على امتناع ذلك الاحتمال وانما اشتغل بالفرق بين الصورتين فقال السكون غاية الحركة المستقيمة والدليل على
ان الامر كذلك ان الحركة المستقيمة هرب عن مكان غير طبيعي وطلب لمكان طبيعي فاذا انتهت حركته الى
الحصول في ذلك المكان الطبيعي استحال ان يتحرك عنه بالطبع لان ذلك المكان ان كان غير طبيعي بل يكون مهروبا
عنه وغير ملايم ثم انا فرضناه مكانا طبيعيا مطلوبا بالذات هذا خلف واذا ثبت انه لا يتحرك
عنه بالطبع وجب ان يسكن فيه واذا كان كذلك وجب ان يكون ذلك السكون غاية لتلك الحركة المستقيمة
واذا كان الامر كذلك لم يمتنع كون الطبيعة الواحدة موجبة لهذه الحركة ولهذا السكون بحسب شرطين مختلفين
وقتين مختلفين فاما الحركة المستديرة فليست هي غاية الحركة المستقيمة ولا نقيض عدمها بل امر اخر يحتاج
الى مبدا اخر فظهر ان حاصل هذا الفرق يرجع الى حرف واحد وهو ان السكون غاية الحركة المستقيمة فلا
يمتنع كون الطبيعة الواحدة موجبا لهذه الحركة ولهذا السكون اما الحركة المستديرة فانها ليست غاية
الحركة المستقيمة فلاجرم يمتنع كون الطبيعة الواحدة موجبة لهما معا فظهر الفرق الا انا ذكرنا ان هذا
الفرق ضعيف لان الحركة المستقيمة في الاجسام العنصرية غايتها السكون لا الحركة المستديرة فثبت
انه لا فرق بين البابين فان ادعيتم انه لا يجوز ان يقال غاية الحركة المستقيمة في الاجرام الفلكية هي
الحركة المستديرة فذلك عين النزاع وايضا فبتقدير ان ظهر هذا الفرق الا انه لما ثبت ان الطبيعة الواحدة
توجب حصول الجسم في حيزين وهذين مختلفين بشرطين مختلفين اذا كان احدهما غاية للاخر فثبت ان هذا الكلام
لا يكفي في ابطال السؤال المذكور **قال الشيخ** فاذا استحال ان يكون في جسم واحد ميلان
طبيعيان اثنان او يكون احد الميلين موديا الى الثاني الى اخره **التفسير** قال رضي الله عنه
لما اتم الدلالة على امتناع ان يحصل في الجسم ما يكون مبدا للميل المستدير والمستقيم معا اثبت ان الجسم
لا بد وان يحصل فيه مبدا لحركة مستقيمة فقط او مبدا لحركة مستديرة فقط وظهر ان الجسم منها كان

المسئلة السابعة في بيان اقسام الحركات **قال الشيخ** وكل حركة

مستقيمة فهي متحددة بالمحرك بل الحركة المستديرة تتحدد بالقرب والبعد منه وكل حركة مستقيمة فاما
الى المركز او الوسط او عن المركز فاما المستديرة فانها **التفسير** قال رضي الله عنه

الى المستدير

تدللنا على ان جهات الحركات المستقيمة انما تتحدد بجسم كرى تتحدد الفوق منه بمحيطه والتحت بمركزه واما اذا كان كذلك فالحركات اما من الوسط وهي حركات الاجسام المستديرة من الحركة المسئلة الثامنة في اثبات ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف قال الشيخ والتي على الوسط لا ينسب الى ثقل ولا الى خفة التفسير قال رضي الله عنه تقرير ان الثقيل هو الهابط بالطبع والخفيف هو الصاعد بالطبع وقد علمنا على ان الفلك متحرك بالطبع على الاستدارة ودللنا على ان الذي يكون متحركا بالطبع على الاستدارة يمتنع ان يكون طبيعته موجبة للصعود والهبوط واذا كان كذلك وجب ان لا يكون ثقيلا ولا خفيفا وكان ارسطاطاليس يقول الفلك لا يتحرك الى الوسط ولا عن الوسط وكل ما هو لا يتحرك الى الوسط ولا عن الوسط فهو لا ثقيل ولا خفيف ينتج ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف ۝

المسئلة التاسعة في احكام الثقيل والخفيف

قال الشيخ والتي عن الوسط فينسب الى الخفة والتي الى الوسط فينسب الى الثقل التفسير قال رضي الله عنه الخفيف هو الجسم الذي يتحرك بالطبع من الوسط والثقيل هو الجسم الذي يتحرك بالطبع الى الوسط ثم نقول كل واحد من الثقيل والخفيف اما ان يكون في الغاية او دون الغاية فالثقيل المطلق في الغاية هو الذي يطلب مركز العالم وهو الارض والثقيل الذي دون الارض هو الماء بدليل ان الارض ترسب في الماء والماء يطفو عليه والخفيف المطلق هو الذي يطلب الالتصاق بالسطح الداخل من الفلك هو النار ودليله الهوا والدليل عليه ان النار على الهوا فهذا هو الكلام المذكور في هذا الكتاب وفيه ابحاث الاول لقائل ان يقول مركز العالم نقطة هي في وسط كرة العالم والنقطة لا تقبل القسمة فكيف يقال الارض طالبة لان يحصل في النقطة وجوابه ان طبيعة الارض لا توجب حصول كل الجسم في تلك النقطة بل توجب ان ينطبق مركز ثقل هذا الجسم على مركز العالم فهذا هو المراد من قولنا الجسم الثقيل يطلب الحصول في المركز ثم تتفرع على هذا البحث بحث آخر وهو ان مركز الثقل غير مركز الحجم والمقدار واذا كان كذلك فكلما انتقل جزء من اجزاء الارض من احد جوانب الارض الى جانب الثاني منها فانه ينتقل مركز ثقلها من نقطة الى نقطة اخرى وذلك يقتضي ان يتحرك كلية الارض لاجل هذا السبب البحث الثاني ان داخل الفلك لو لم تكن الاجسام فلما تحرك الفلك حصل بسبب شدة حركة الفلك سخونة اسخن الاجسام والطفها وهو النار والجسم الذي في المركز في غاية البعد عن الفلك فلا جرم حصل فيه البرد والكثافة وذلك هو الارض والذي حصل تحت النار

كان اقل حرارة ولطافة من النار وهو الهوا والجسم الذي حصل فوق الارض كان اقل بردا وكثافة من الارض وهو الماء فحصل بسبب هذا المعنى هذا الترتيب العجيب في رعاية الحكمة وهو الغاية من علة السخونة واللطافة نازلا الى البرد والكثافة حتى انتهى الى الارض التي هي الغاية في البرد والكثافة قال الشيخ وانت تعلم ان الارض ترسب في الماء كما يرسب الماء في الهوا فهما ثقيلان التفسير قال رضي الله عنه ان الارض والماء يرسبان في الهوا فانه اذا حصل في الماء طفا وصعد ويدل عليه وجوه احدها ان الزق المنفوخ اذا غمس في الماء قسرا فاذا ازيل القسر طفا ذلك الزق وثانيها ان الكوز الذي يكون ضيق الراس اذا غمس في الماء قسرا ودخل الماء ظهرت البقابق وذلك يدل على ان الهوا يصعد من الماء وثالثها الماء اذا غلى حتى الهوا داخله فان ذلك الهوا المتولد داخله يرتفع وينفصل وذلك هو البخار فثبت بهذه الوجوه ان الهوا اذا حصل في الماء طفا وصعد منفردا ثم ان ذلك الهوا الذي يصعد لا بد وان يخلف في مكانه جسما آخر غيره اذ يمتنع وقوع الخلاء فثبت بما ذكرنا ان الهوا خفيف واما النار فانها لا تستقر في الهوا بل تطفو الى فوق فيجب ان تكون النار اخف من الهوا ،

المسئلة العاشرة في ابطال مذاهب فاسدة ذكرت في الثقيل والخفيف

قال الشيخ وليس طفو شيء من ذكر او رسوبه لاجل ضغط او حرز او بالجملة قسرا والا لكان ابطا لكن الاعظم اسرع وليس ابطا التفسير قال رضي الله عنه قال بعضهم هذه العناصر الاربعة كلها طالبة للمركز الا ان الجسم الذي يكون اثقل يسبق الى المركز فيعرض لغيره ان يطفو عليه ومنهم من عكس الامر وقال انها باسرها طالبة للمحيط لكن الاخف يسبق فيصل الى المحيط فيعرض لغيره ان يبقى تحته والشيخ ابطل هذين القولين بحرف واحد وهو انه لو كان الكل طالبا للمركز لكان حركة الهوا والنار الى الصعود حركة قسرية والجسم كلما كان اعظم كانت الحركة القسرية ابطا فكان يلزم ان يقال كلما كان جسم النار او جسم الهوا اكبر كانت حركته الصاعدة ابطا ولما لم يكن الامر كذلك دل على فساد هذا القول فاعتبر مثاله في ابطال المذهب الثاني

الفصل العاشر

في مسائل السما والعالم المسئلة الاولى في بيان ان الجسم البسيط والمركب ما هو قال الشيخ الاجسام اما بسيطة واما مركبة والبسائط هي الاجسام التي لا تنقسم الى اجسام مختلفات الطبايع التفسير قال رضي الله عنه قد تقال في العلم الطبيعي الجسم اما ان يكون بسيطا او لا

ان يكون مركبا وقد يقال مثل ذلك في الطب لا في العلم الطبيعي فالمراد منه ان الجسم اما ان يكون قد
تركبت حقيقته من اجتماع اجسام مختلفة الطبائع واما ان لا يكون كذلك والاول هو المركب مثل النبات و
الحيوان فانهما يلتئمان من اجتماع العناصر الاربعة واما في الطب فهو انه يقال الاعضاء منها بسيطة
ومنها مركبة وليس المراد منه ما ذكرناه فان جميع الاعضاء انما تتولد من الاخلاط والاخلاط انما تتولد من
امتزاج الاركان بل المراد منه ان العضو اما ان يكون مؤتلفا من اجسام محسوسة مختلفة الطبائع كاليد
فانها مركبة من اللحم والعظم والعصب والوتر وغيرها وكل واحد من هذه الاجسام محسوس ومختص بالصفات
التي باعتبارها يخالف الجسم الاخر واما اللحم والعظم فان كل واحد منهما وان كان انما يتولد من امتزاج الاخلاط
والاركان الا ان كل واحد من تلك الاجزاء لا يتميز عن الاخر في الحس فالحاصل ان الطبيعي يعتبر الجسم البسيط
والمركب باعتبار حال الشيء في نفسه والطبيب يعتبرهما باعتبار حال الشيء بحسب الحس فكل ما كان بسيطا
بحسب اصطلاح الطبيعي فهو بسيط بحسب اعتبار الطبيب ولا ينعكس فالبسيط بحسب اصطلاح الطبيب
اعم من البسيط بحسب اصطلاح الطبيعي واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون المركب بحسب اصطلاح الطبيب
اخص من المركب بحسب اصطلاح الطبيعي لما عرفت ان الشيء اذا كان اعم من شيء فنقيض الاعم اخص من
نقيض الاخص **قال الشيخ** الاجسام البسيطة قبل المركبة **التفسير**
قال رضي الله عنه الجسم البسيط اما ان يكون جزءا من المركب او لا يكون فان كان الاول فذلك البسيط
غني عن ذلك المركب والمفتقر اليه متقدم بالرتبة على المفتقر واما الثاني فهو البسيط الذي لا يصير جزءا من
المركب فهو مثل السماوات فانها بسائط مع انها لا تصير جزءا من النبات والحيوان فهي متقدمة على هذه
المركبات من وجهين احدهما ان احياز العناصر انما تتحدد بالاجرام السماوية فالسماوات علل لتحدد
احياز العناصر وتلك الاحياز اما ان تكون متقدمة على اجسام العناصر او مقارنة لها فان كان الاول
كانت السماوات متقدمة على الاحياز المتقدمة على العناصر المتقدمة على المركبات وان كان الثاني كانت
السماوات متقدمة على هذه الاحياز المقارنة لهذه البسائط العنصرية المتقدمة على هذه المركبات
والوجه الثاني في بيان هذا التقدم ان هذه المركبات لها اول زماني وهذه السماوات ليس لها اول
زماني عند القوم فثبت بما ذكرنا ان الاجسام البسيطة قبل المركبة على الاطلاق المسألة
الثانية في بيان ان اجرام الفلك لا تقبل الخرق ولا يجوز ان تتولد عن اجرامها شيء من المركبات

قال الشيخ وهي اما بسيطة من شأنها ان يؤلف منها الاجسام المركبة **التفسير**
قال رضي الله عنه قد ثبت ان الاجسام الفلكية مستديرة الحركة وشأن كل ما كان فيه مبدأ حركة
مستديرة فانه يمتنع ان يحصل فيه مبدأ الحركة المستقيمة وكل ما كان كذلك فان الحركة المستقيمة ممتنعة عليه
وكل ما كان كذلك فانه لا يقبل الانخراق والتمزق لان ذلك لا يحصل الا بالحركة المستقيمة وكل ما لا
يقبل الانخراق استحال ان ينفصل جزء من اجزائه ويختلط بجسم اخر غيره حتى يتولد من اجتماعهما جسم من الاجسام المركبة
وذلك هو المطلوب ولقد بان بما نقول انه ان تم هذا المطلوب الا ان مقدمات هذه الدليل انما تجري
في الفلك المحدد ولهذا سماها الاملاك فلم تم الحكم بكون هذا الحكم على جميع الافلاك والكواكب فكان ذلك
فاسدا **المسألة الثالثة** في بيان ان الاسطقسات ما هي **قال الشيخ**
الاسطقسات هي الاجسام الثقيلة والخفيفة الى اخره **التفسير** قال رضي الله عنه قد
عرفت ان البسائط منها ما تتركب عنها غيرها ومنها ما لا يكون كذلك فالاسطقس هو الذي لا يتركب عن
غيره ويتركب عنه غيره فيكون ماهيته مركبة من قيدين احدهما سلبي وهو انه لا يتركب من غيره والثاني
اضافي وهو انه يتركب عنه غيره وانما خصصوا لفظ الاسطقس بهذا المعنى لان الاسطقس في لغتهم
عبارة عن الاصل والشيء انما يكون اصلا على الاطلاق اذا لم يكن فرعا على غيره ويكون غيره فرعا عليه
اذا عرفت تفسير الاسطقس فنقول ندعي ان الاسطقسات للمركبات الموجودة في هذا العالم هي
هذه الاجسام الاربعة اثنان منها ثقيلان وهما الارض والماء واثنان خفيفان وهما الهواء والنار واعلم
انه انما يثبت كون هذه الاربعة هي الاسطقسات لو ثبت انها لا تتركب عن غيرها وثبت ان مركبات هذا
العالم انما تركبت عنها فلا بد من اثبات هذين المقامين المقام الاول فالشيخ لم يتكلم عليه اصلا
وزعم جمع عظيم من القدماء ان الاسطقس الاول اجزاء قابلة للقسمة الوهمية غير قابلة للقسمة الانفكاكية
وهي في غاية الصغر وهي التي تسمى بالهباءات وزعموا ان هذه العناصر الاربعة انما تتولد عنها ثم اختلفوا
فزعم بعضهم ان تلك الاجزاء مختلفة في الاشكال والاجزاء التي يكون شكلها شكل المخروط يكون بعدها
براسها الحاد يتولد من اجتماعها النار والاجزاء التي يكون شكلها شكل المكعب يكون غليظة يتولد من اجتماعها
الارض وذكروا اشكالا لاجزاء الماء والهواء والافلاك ومنهم من قال ان تلك الاجزاء اذا اختلطت فان
كانت تلك الاجزاء اللطيفة مضطربة تحصل ويكون لاجل لطافتها نفاذة في الغير فيصير حارة لا محالة

للحرارة الا القريق ويتولد عنها النار وان كانت الحرارة المختلطة بها اقل ويتولد عنها الهوا ثم لا يزال
ينقص هذه الاحوال الى ان يقل اختلاط الحرارة بها جدا فيتولد عنها جسم متكثر الاجزا جدا فيكون
ثقيلة لانتشار اجزائها ويكون ظلمانيا لان الحرارة لا تتخللها ويكون باردا لاجل انها لا تقوى على الغوص
والنفوذ فهذان المذهبان نقلناهما في صفات تلك الامهات وقد ذكرت فيها اقاويل اخرى سوى
هذين القولين والاستقصا فيها لا يليق بالمختصرات واما المقام الثاني وهو ان اجسام هذا
العالم انما تتولد وتحدث من امتزاج هذه الاجرام الاربعة وكثير من القدما نازعوا فيها فقال
انكساغورس ان شيا من الطبائع لا يحدث البتة بل هي باسرها موجودة ثم منها اجزا على طبيعة الخبز
واجزا على طبيعة اللحم واجزا على طبيعة التفاح وكذى القول في سائر الاجسام الا ان تلك الاجزا بعضها
مختلط بالبعض ولاجل ذلك الاختلاط لا تظهر تلك الطبائع فاذا انضم بعض تلك الاجزا الى بعض ظهر
جسم كبير محسوس على تلك الطبيعة فيظن ان اللحم حدث والخبز حدث وليس الامر كذلك بل كل
كان كامنا فيه فلما اجتمعت ظهرت وهؤلاء هم الذين يسمون باصحاب الخليط الذي
لا نهاية له واما المذهب المختار عند ارسطاطاليس وجمهور المتاخرين من الفلاسفة والاطبا فهو
ان هذه العناصر الاربعة لم تتولد عن غيرها وما سواها من اجسام العالم فمتولد عنها اما الاطبا فقد
ذكروا في هذا الباب طريقة اقناعية فقالوا شاهدنا ان الاجسام المعدنية والنباتية والحيوانية
متولدة من هذه الاربعة ولم يدل دليل على كون هذه الاربعة متولدة عن غيرها فلا جرم قضينا بانها
هي الاسطقسات فيفتقرها هنا الى بيان هذين المقامين اما المقام الاول ـــــــ وهو قولنا
المعادن والنبات والحيوان متولدة من اختلاط العناصر الاربعة فالذي يدل عليه طريقة التركيب
وطريقة التحليل اما طريقة التركيب فهو ان ابدان الحيوانات متولدة من المني ودم الطمث والمني انما يتولد
من الدم والدم انما يتولد من الغذا والغذا اما حيواني او نباتي اما الغذا الحيواني فيكون البحث عن كيفية
تولده كالبحث عن تولد الحيوان ولا يتسلسل بل ينتهي بالاخرة الى الاغذية النباتية والنبات
انما يتولد من هذه العناصر فاذا اختلط الما بالارض ووصل اليه الهوا الموافق وتاثير حر الشمس
وساير الكواكب تولد النبات في هذه الطريق عرفنا تولد هذه الاجسام المعدنية والنباتية والحيوانية
عن هذه الاربعة واما طريقة التحليل فهي انا لو وضعنا قطعة من جسم حيواني او نباتي او معدني

في القرع والانبيق وسلطنا عليه النار انفصلت عن ذلك الجسم رطوبات مائية وانفصل عنه جسم
بخاري هوائي ويبقى في اسفل القرع جسم ارضي رمادي وذلك يدل على ان ذلك الجسم كان مركبا من
هذه الطبائع فهذا تقرير طريقة التركيب وطريقة التحليل وهي الطريقة التي عول عليها جمهور الاطبا
ولقائل ان يقول هذه الطريقة انما تقوى وتكمل بالبحث عن امور احدها ان يعتبر ان طريقة التركيب
والتحليل هل يجري في هذه الكل ام لا فانا لم نشاهد ان جسم الذهب انما تولد في معدنه بسبب اجتماع العناصر
ولم نشاهد ان الذهب عند تسليط النار عليه ينحل الى الاجسام العنصرية وكذلك القول في الياقوت
وبالجملة فاعتبار التركيب والتحليل في البعض لا يفيد الحكم في الكل الا على سبيل الظن الضعيف وثانيها
ان هذا الدليل لا يفي ببيان ان جرم النار اسقطس هذه المركبات وذلك لانه لا تركيب هذه المركبات الا من امتزاج
الارض بالما والهوا انما يحصل بتاثير الشمس وساير الكواكب واما ان يدل طريقة التركيب والتحليل على ان
جرم النار يصير جزءا من اجزا بدن الحيوان والنبات والمعادن فهذا بلغنا في شرح هذه المسئلة في الطب
الكبير الذي صنفناه وثالثها ان طريقة التركيب والتحليل انما تتم باثبات المزاج وابطال قول اصحاب
الخليط فهذه جملة الكلام في تقرير هذه الطريقة واما ارسطاطاليس واتباعه فهم سلكوا في اثبات ان
هذه الاسطقسات هي هذه الاربعة طريقة اخرى وهي التي ذكرها الشيخ في هذا الكتاب وتقريرها ان
تقابل هذه الاسطقسات لا بد وان تكون موصوفة بكيفيات توجب حصول الفعل والانفعال بينها ثم
ان المشاهدة تدل على ان الاجسام البسيطة خالية عن الكيفيات المطعومة والمذوقة والمشمومة واما
الكيفيات المبصرة فالبسائط خالية عن الكيفيات التي هي لها واما النار فيستقيم الدلالة على انها عديمة اللون
واما كون الهوا كذلك فظاهر واما الما فاما ان لا يكون له لون او يكون لونه لونا ضعيفا واما الارض فمن الناس
من قال الارض الخالصة ليس لها لون ومنهم من قال ان لها لونا لكنا نعلم ان اللون لا يعتبر في الفعل و
الانفعال الذي يوجب حدوث الامزجة فثبت ان الكيفيات المحسوسة بالحواس الاربعة لا تاثير لها في
هذا الباب فبقي ان تكون الكيفيات التي يعتبر في هذا الباب هي الكيفيات الملموسة وهي الحرارة و
البرودة والرطوبة واليبوسة واما سوى هذه الاربعة من الكيفيات الملموسة فهي على ثلثة اقسام
فاحدها ما هو كيفية حادثة بالمزاج وهي اللزوجة والهشاشة وهذه الكيفيات انما تحدث بعد حصول
الامتزاج وكلامنا في الكيفيات التي لاجلها يحدث المزاج وثانيها كيفيات حاصلة في البسائط

لكنها تكون تابعة لهذه الاربعة المذكورة مثل التخلخل واللطافة فانهما تابعان للحرارة ومثل الانقباض والكثافة فانهما تابعان للبرودة وثالثها الكيفيات المحسوسة الموجودة في الاجرام البسيطة التي لا تكون تابعة لتلك الاربعة وهي مثل الثقل والخفة الا انهما ليستا يوجبان الفعل والانفعال والامتزاج وانما يوجبان التباين والتباعد اذا ثبت ان الكيفيات القائمة بالاستقصات الاول المعينة على الفعل والانفعال ليست الا هذه الاربعة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ثبت ان الاستقصات الاول لابد وان تكون حارة وباردة ورطبة ويابسة وهو المطلوب قال الشيخ فاذا تركب حصل منها حار يابس وذلك هو النار وخصوصا الصرف الذي هو [illegible]

التفسير قال رضي الله عنه هذا الفصل يشتمل على مسايل **المسألة الاولى** لما ثبت ان الاستقصات لابد وان تكون حارة وباردة ويابسة ورطبة نقول الحرارة والبرودة لا تجتمعان والرطوبة واليبوسة ايضا لا تجتمعان اما الحرارة فانها توجد مع اليبوسة ومع الرطوبة واما البرودة فانها ايضا توجد مع اليبوسة ومع الرطوبة فحصل بهذا الطريق اربع تركيبات الحار اليابس وهو النار والحار الرطب وهو الهوا والبارد الرطب وهو الما والبارد اليابس وهو الارض هذا هو الكلام المشهور وسنذكر ما هو الصحيح المختار عندنا في هذا الباب لكن بعد الفراغ عن ذكر المسايل التي يجب تقديمها

المسألة الثانية اتفقوا على ان الهوا رطب الا ان الرطوبة تذكر ويراد بها البلة وهي عبارة عن كونه بحيث يسهل التصاقه بالغير ويسهل ايضا انفصاله عن الغير وبهذا المعنى يكون الما رطبا الا ان الهوا ليس رطبا بهذا المعنى فانا لا نجد هذه الحالة في جرم الهوا وتذكر ايضا ويراد بها اللطافة وهو كونه بحيث يسهل قبوله للاشكال الغريبة ويسهل تركها فان قالوا الهوا رطب بهذا التفسير الا انا نقول ان كانت الرطوبة مفسرة بهذا التفسير كانت اليبوسة عبارة عن كون الجسم بحيث يعسر قبوله للاشكال الغريبة ويعسر تركها وهذا المعنى هو الصلابة فلما زعموا ان النار يابسة واليبوسة صارت مفسرة بهذا المعنى وجب كون النار صلبة كثيفة وذلك على خلاف العقل والحس فان النار الطف العناصر وارقها واسخنها واكثرها تحللا فكيف يقال النار الصرفة تكون صلبة ويابسة كالحجارة فالحاصل انا ان فسرنا الرطوبة بالبلة كان العنصر الرطب هو الما واما الارض والهوا والنار فهذه الثلثة يجب ان تكون يابسة ولما ان فسرنا الرطوبة باللطافة وهي سهولة قبول الاشكال كان العنصر اليابس

واحد وهو الارض واما الثلثة الباقية وهي الما والهوا والنار فانها تكون رطبة واذا رطبها يكون هو النار فعلى التقديرين جميعا بطل الكلام المشهور من انه حصل اثنان رطبين واثنان يابسين الا اذا التزم ملتزم ان النار الخالصة البسيطة الصرفة تكون صلبة غليظة يابسة والتزامه بعيد جدا

المسألة الثالثة زعموا ان الهوا حار فقيل لهم فما بالنا نحس الهوا الذي على قلل الجبال في غاية البرد فاجابوا عنه بان سبب برد الهوا اجزا مائية بخارية ترتفع وتختلط بالهوا فيبرد الهوا بسبب تلك الابخرة فقيل لهم فتلك الاجزا تكون اكثر في الهوا الملاصق للارض فوجب ان يكون هذا الهوا ابرد من الهوا الذي يكون على قلل الجبال فاجابوا عنه بان شعاع الشمس اذا وقع على سطح الارض اوجب سخونة الارض ثم ان سخونة الارض توجب سخونة الهوا الملتصق بالارض فاما الهوا العالي الذي يكون على رؤس الجبال فان تاثير سخونة الارض لا تصل اليها فبقي تلك الاجزا البخارية المختلطة بتلك الهوا باردة ولا يصل اليها تاثير الارض المسخنة فلهذا السبب يكون ذلك الهوا في غاية البرد واعلم ان لنا في هذه المواضع ابحاثا دقيقة ذكرناها في المحصل والمباحث المشرقية ويكفي هاهنا من تلك الكلمات سوال واحد وهو انا نجد اليوم الذي يكثر فيه المطر ضعيف البرد واليوم الذي لا يكون فيه شي من المطر بل يكون الصحو التام حاصلا فيه قوي البرد ولو كان سبب برد الهوا ما ذكرتم لكان الامر بالعكس والمختار عندنا في هذا الباب طريق اخر وهو ان نقول الجسم الملاصق للفلك يجب ان يكون في غاية السخونة بسبب قوة الحركة الفلكية والجسم الذي يكون في غاية البعد عن الفلك وهو الجسم الحاصل في المركز يجب ان يكون في غاية البرودة بسبب انقطاع تاثير الحركة الفلكية عنه فالجسم الملتصق بمقعر الفلك يجب ان يكون اسخن الاجسام والجسم الحاصل في المركز يجب ان يكون ابرد الاجسام اذا عرفت هذا فنقول السخونة موجبة للطافة والبرودة موجبة للكثافة ولما كان اسخن الاجسام هو الملتصق بمقعر الفلك وجب ان يكون الطف الاجسام هو ذلك ولما كانت البرودة موجبة للكثافة وجب ان يكون الجسم الحاصل في مركز العالم اكثف الاجسام وعلى هذا الترتيب يجب ان يكون اسخن الاجسام والطفها هو النار والذي يكون تحت النار يجب ان يكون اقل سخونة واقل لطافة من النار وهو الهوا والذي تحت الهوا يجب ان يكون اقل سخونة ولطافة ومتى كان كذلك كانت البرودة والكثافة اكثر وذلك هو الما واما الارض فلكونها في غاية البعد يجب ان تكون ابرد الاجسام واكثفها واصلبها فهذا هو المختار

وكذا الهذكر

عشى في هذا المرض والاستقصاء في تفاريع هذا الباب مذكور في الطب الكبير المسألة
الرابعة في احكام النار وهي اربعة الاول الطبقة التي تحتها الملتصقة بمقعر الفلك هي
النار الخالصة البسيطة واختلفوا في انها هل هي نار محرقة او هي من جنس الحرارة الغريزية دفول من
يقول الطبيعة النارية لما كانت خالية عن العائق يجب ان تكون عند اقصى الغايات في السخونة وليس شيء
اشد [illegible] ان الحرارة النارية المعتدلة مخالفة بالماهية للحرارة القوية المحرقة فلعل تلك النار موجبة
لاحد النوعين وليس هاهنا صلاحية ايجاب النوع الثاني الحكم الثاني النار البسيطة الخالصة ليس لها
لون بدليل ان النار في اصول الشعل اعني في ذلك الاصل ترى كالخالية ولان النور اذا كثر الانعقاد
فيه ضعف لون النار ولان الملون يحجب ما وراءه عن الابصار فلو كانت النار ملونة لحالت بحجبها عن
الابصار عن ادراك الكواكب الحكم الثالث قال بعضهم كرة النار ليست كرة تامة لان الحركة
الفلكية عند القرب من القطبين ضعيفة بطيئة والحركة الضعيفة لا توجب السخونة الشديدة الحكم
الرابع ان تحت تلك الطبقة العالية من النار طبقة اخرى من النار وهي نار مخلوطة بالادخنة التي
تتصاعد من الارض اليها ولولا وصول هذه المواد الارضية اليها والا لما حصلت الشهب [illegible]
اما قوله اذا تركبت حصل منه في كل حار يابس وذلك هو النار فظاهر واما قوله وخصوصا الصرف الذي هو
جرم الشعلة ولا سيما الاحمر هو الدخان فالمراد ان النار المحسوسة عندنا ليست نارا خالصة بل جرم الشعلة هو
النار واما الدخان فهو اجزاء ارضية مختلطة بالنار واما قوله وحار رطب وهو الهواء فلولا انه حار
لما كان متحللا متصعدا عن الماء فالمراد منه ذكر الدليل على ان الهواء حار وتقريره ان الهواء لا شك انه
رطب بمعنى كونه قابلا للاشكال الغريبة وتاركا لها بسهولة فهو ان كان باردا كان مساويا للماء في
الرطوبة والبرودة فوجب ان يكون مساويا له في تمام الماهية ولو كان كذلك لما انفصل بالطبع عن
الماء ولما تصاعد عنه حيث رأينا الهواء بالطبع منفصلا عن الماء علمنا انه لا يماثله في تمام الماهية وانما
يحصل هذه المماثلة لو كان الهواء حارا بالطبع واما قوله البرد الذي في اسفله فهو بسبب ما خالطه من
البخار المائي الغالب عليه عند قربه من الارض فالمراد منه جواب السؤال الذي ذكرناه وهو ان يقال
لو كان الهواء حارا بالطبع فما السبب في احساسنا بالهواء البارد فاجاب عنه بان هذا البرد انما كان
بسبب انه اختلط بالهواء الابخرة التي تصعد من الارض الى الهواء واختلط به واما قوله واقوله حتى

الغامرة
ثانية
والرابع
المخالفة

شعاع الشمس المنعكس عن الارض اعني المسخن للارض اولا ثم لما يجاورها عن قرب واما قوله فالمراد
منه ان غاية برد الهواء انما تكون في الهواء الذي يبعد عن الارض بعدا لا يصل اليه تاثير الارض فان
الارض تسخن بسبب استقرار الاشعة عليها فاذا سخنت الارض اوجبت سخونة الهواء الملتصق بها
الا ان تاثير هذا التسخين انما يحصل في الهواء الذي يكون بقرب الارض فاما الهواء الذي يكون في غاية البعد
بسبب تصاعدها لا يحترق اليه واما قوله ثم هو حار جدا واعلم ان حاصل هذا الكلام يرجع الى ان الهواء
ثلث طبقات احدها الهواء الملتصق بالارض وهو حار بسبب سخونة الارض لاجل استقرار الشعاع عليه
يوجب سخونة الهواء الملتصق بها وثانيها الهواء الذي يبعد عن الارض لكن يتصاعد اليه الابخرة
الكثيرة وهذه الطبقة في غاية البرد وهي المسماة بالزمهريرية وثالثها وهي الطبقة التي اعلى طبقات
الهواء وهي حارة بسبب الطبيعة الهوائية الموجبة للسخونة واما قوله واما رطوبته فلانه اقبل الاجسام
واتركها للاشكال واطوعها للاتصال والانفصال فالمراد منه ان الهواء رطب بمعنى كونه سهل القبول
للاشكال الغريبة سهل الترك لها واما قوله وبارد يابس ولا ايبس من الارض واما بردها فلانك تلمسه
كثيفها وثقلها فالمراد ان الارض يابسة باردة اما كونها يابسة فظاهر واما كونها باردة فقد احتج
عليها بما فيها من الكثافة وبما فيها من الثقل ولقائل ان يقول لا نسلم ان الكثافة تدل على البرد فان النار
وجب ان لا يكون كثيفه اصلا بل يكون في غاية اللطافة فلو كانت الرطوبة عبارة عن سهولة
قبول الاشكال الغريبة وسهولة تركها وجب ان يكون النار ارطب الاجسام وانت لا تقول به
قال الشيخ ومكان الحار فوق مكان البارد ومكان الابرد دون مكان الاقل بردا
التفسير قال رضي الله عنه قالوا النار والهواء حاران والماء والارض باردان
ومكان النار والهواء فوق مكان الماء والارض وذلك يدل على ان مكان الحار فوق مكان البارد
وايضا فقد ذكرنا ان المقتضي للحرارة هو الحركة الفلكية وكل ما كان اقرب الى الفلك كان اولى بالحرارة وكل
ما كان ابعد منه كان اولى بالبرودة وذلك يقتضي ان يكون مكان الحار فوق مكان البارد واما قوله
ومكان الابرد دون مكان الاقل بردا فاعلم ان هذا هو الحق الذي لا محيد عنه لانه لما كان الموجب
للخفة هو الحرارة والموجب للثقل هو البرودة وجب ان يكون ابرد الاجسام العنصرية ما يكون تحت
الكل وذلك يقتضي ان يكون الارض ابرد من الماء وهذا هو الحق عندنا الا ان الشيخ [illegible]
الا ان المشهور من كلام الشيخ ان الماء ابرد من الارض

اللطافة
بسبب

ولعله رجع عن ذلك المشهور في هذا الكتاب فان قوله وحكان الحجر دون مكان الاخف برّاً كولها
قوله والايبس في البابس اشد افراطا فالمراد منه ظاهر وذلك لان الحجر البابس هو البابس فوق كل العناصر
والبابس الباقي هو الارض تحت كل العناصر وذلك هو المطلوب

الفصل الحادي عشر

في الاثار العلوية وهو مرتب على ثلثة اقسام القسم الاول وفيه مسايل
المسئلة الاولى في بيان ان الاجرام الكوكبية موثرة في هذا العالم **قال الشيخ**
وهذه الاسطقسات تنفعل بحسب الموثرات السماوية والموثر الظاهر هو الشمس ثم القمر خصوصا
فيما هو رطب **المفسر** قال رضي الله عنه انا نشاهد ان اختلاف احوال العالم السفلي مختلف
بحسب اختلاف احوال الشمس والقمر وساير الكواكب فوجب ان تكون احوال هذا العالم معلقة باحوال
هذه النيرات لنا المقام الاول فنقول لنا ان احوال هذا العالم تختلف بحسب اختلاف احوال الشمس وقد
استقصينا فيه في المقالة الاولى من السر المكتوم واظهر تلك الوجوه ان بسبب قربها وبعدها من سمت
الراس يحصل الفصول الاربعة وبسبب اختلاف الفصول الاربعة تختلف احوال العالم وقد ذكر الشيخ ههنا
امورا ثلثة اولها اختلاف احوال المد والجزر في البحار بسبب اختلاف احوال القمر في زيادة نوره
او نقصان نوره وثانيها ازدياد احوال الادمغة عند ازدياد نور القمر وثالثها اختلاف احوال الثمار بسبب اختلاف
احواله ولنا ان احوال هذا العالم تختلف بحسب اختلاف ساير الكواكب فاثبات هذا المطلوب يستدعي مزيد
تدقيق وقد استقصيناه مذكور في السر المكتوم الا انا نذكرها هنا نكتا لطيفة فاولها ان الشمس حين تكون
في البروج الصيفية لو قارنها كوكب حار المزاج قوي الحر في الهوى ولو قارنها كوكب بارد المزاج ضعف الحر في
الهوا وهذا السبب فقد يكون صيف في غاية الحر وصيف آخر ناقص الحر وذلك يدل على هذا المطلوب و
ثانيها ان هذه الكواكب نيرة ولا شك ان للاضاءة والانارة نوع من السخونة ولولا ما شرا ضوءها في
الليالي والا لكانت مظلمة خالصة وثالثها اعتبار المباحث النجومية يدل على ذلك فثبت ان احوال
هذا العالم يختلف باختلاف احوال النيرات الفلكية واذا ثبت هذا وجب ان يكون لها لاجلها الاحوال الدورية
بعينها الظاهرة والكلام المشهور وهو ان الفيض العام لا يختص الا لاجل تخصيص القوابل وتخصص القوابل
لا يكون الا بسبب الحركة الدورية وتمام تقرير هذا الوجه مشهور في الحكمة ومذكور بالاستقصاء في السر
المكتوم **المسئلة الثانية** في بيان حقيقة البخار والدخان **قال الشيخ**

الشمس اذا اشرقت على صفحة الارض حللت وصعدت فالمتحلل الرطب بخار والمتحلل اليابس
دخان **المفسر** قال رضي الله عنه اختلف الناس في حقيقة البخار والدخان وذكر ابن الجبر الحي
في كتابه الذي صنفه في الهالة وقوس قزح ان كل واحد من هذه الاسطقسات يستحيل الى الاخر
فان ذلك المستحيل يكون في حال استحالته شيئا متوسطا بين ما منه استحال وبين ما اليه يستحيل وهو الذي
يسمى بخارا فالبخار عنصر مختلط بالحار هو اسم عنصر بحسب طبيعته في الخروج من احد العنصرين المخالف
نحو الماء والهوا مع انه في نفسه ليس الا الماء والهوا **المسئلة الثالثة** في بيان كيفية تولد
المطر والثلج والبرد **قال الشيخ** واذا اتفق ان صعد اليابس وبقي الرطب في حصة الجو
البارد من الجو **المفسر** قال رضي الله عنه البخار الصاعد ان كان قليلا وحصل
في الهوا من الحر ما حلله لم يحدث منه السحاب لانه ان كان كثيرا وان كان اقل لكنه لم يوجد المحلل فاما ان
يبلغ في صعوده الى الطبقة الباردة من الهوا او لا يبلغ فان بلغ فاما ان يكون البرد هناك قويا او لا يكون
فان لم يقو البرد تكاثف ذلك البخار بسبب ذلك القدر من البرد واجتمع وتقاطر فالبخار المجتمع هو السحاب
والمتقاطر هو المطر واما ان كان البرد شديدا فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب قبل اجتماعها او بعد اجتماعها
فان كان الاول انعقدت تلك الاجزاء الصغيرة وانضم البعض الى البعض ويكون ذلك ثلجا وان كان الثاني
وهو ان يصل البرد اليها بعد اجتماعها وصيرورتها قطرات كبارا كان النازل بردا واعلم ان السبب في اختصاص
نزول البرد بالربيع والخريف هو ان حرارة الهوا تستولي على ظاهر السحاب فيحتقن البرد في باطنه فيقوى البرد
والجمود القسم الثاني من هذا الفصل الكلام في الاثار التي تظهر في الجو العالي مثل الهالة
وقوس قزح واشباههما **قال الشيخ** ربما قام الهوا الرطب المائي كالمراة للنيرات على حسب
المسامتات فلاحت خيالات تسمى قوس قزح وشمسيات ونيازك **المفسر**
قال رضي الله عنه اعلم ان الكلام في هذا الباب لا يتخلص الا بتقديم مسايل المسئلة الاولى في
بيان ان الهالة وقوس قزح خيال المذهب الصحيح انهما من باب الخيالات ولا وجود لها في نفس الامر
واعلم ان الخيال هو ان يرى صورة شي مع صورة المراة ويظن ان تلك الصورة حاصلة في المراة مع انه
لا يكون الامر كذلك واعلم ان اثبات الهالة والقوس من باب الخيالات مبني على مقدمات المقدمة الاولى
في بيان ان الصورة المرئية في المراة ليس لها انطباع في المراة ويدل عليه وجوه الاول لو كان لها

انطباع في المرآة لكان موضع ذلك الانطباع جزءا معينا من المرآة فوجب ان يرى جميع الناظرين
تلك الصورة في ذلك الجزء المعين من المرآة وليس كذلك فانا نرى صورة الشجر في الما اسفل مكانها
من المكان اسفل الثاني انا قد نرى نصف العالم في المرآة وانطباع نصف الصورة العظيمة في
المحل الصغير محال الثالث ان هذه الصورة لو انطبعت في المرآة لكانت اما ان تنطبع في سطح
المرآة او في عمقها والاول باطل لانا لا نرى هذه الصورة مرتسمة في سطح المرآة بل نراها في داخلها
وفي عمقها حتى انك اذا قربت من المرآة ترى ان تلك الصورة قربت منك واذا بعدت منها رايت تلك الصورة
قد بعدت منك وكل ذلك يدل على ان هذه الصورة غير مرتسمة في سطح المرآة والثاني ايضا باطل لان
عمق المرآة كثيف كدر مظلم فكيف يرتسم فيه هذه الصورة الرابع ان سطح المرآة له لون فلو ارتسم
فيه شبح المرئي لحصل لونه فيه فوجب ان يرى ذلك الشبح على لون ممتزج من هذين اللونين ومعلوم انه ليس
الامر كذلك فانا نرى المرئي في المرآة على لونه الذي هو عليه فثبت بهذه الوجوه انه ردية ان الصورة المرئية
في المرآة غير مرتسمة المقدمة الثانية في ابطال قول من يقول ان الانسان انما يرى وجهه في
المرآة لان شعاع عين الانسان اذا وصل الى المرآة صارت المرآة مرئية الا ان سطح المرآة لما كان
املس انعكس الشعاع منه الى الوجه فحينئذ يصير الوجه مرئيا فهذا السبب والذي يدل على فساد هذا القول
وجوه الاول انه لو كان الامر كذلك لوجب ان يحصل هذا الانعكاس عن جميع الاجسام وذلك
لان الجسم اما ان يكون سطحه املس او خشنا فان كان املس وجب ان ينعكس الشعاع عنه كما في المرآة وان كان
خشنا فسبب الخشونة ليس الا ان سطوحا صغيرة اتصل بعضها بالبعض على الزوايا ولا بد في كل ذي
زاوية من سطح ليس فيه زاوية فيكون املس والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية وانتهت قسمة السطوح
الى اجزاء لا تتجزى وكلاهما باطل فثبت ان كل سطح خشن فهو مؤلف من سطوح ملس فيجب ان يحصل عن كل
سطح منها عكس لا يقال — لم لا يجوز ان يقال الشرط في كون السطح بحيث ينعكس عنه الشعاع
ان يكون سطحا كبيرا وايضا فالسطوح المختلفة الوضع ينعكس عنها الشعاع الى جهات شتى فيتفرق ذلك
الشعاع وحينئذ يحصل الابصار لانا نجيب عن الاول — بان الخطوط الشعاعية التي تخرج من
العين تكون في غاية الدقة ويكون طرف كل خط منها في نهاية الصغر فاذا وقعت اطراف هذه
الخطوط على الزجاج المدقوق دقا ناعما بل دقا الى اجزاء صغار فحينئذ يكون طرف كل واحد من تلك الخطوط

فيها

مشرق

الشعاعية صح

الشعاعية اصغر بكثير من كل واحد من سطوح هذه الاجزاء الزجاجية المدقوقة دقا
ناعما وكان يجب ان ينعكس هذه الخطوط الشعاعية عن تلك السطوح وحينئذ يكون الامر كذلك علمنا
فساد قولهم وعن الثاني انا اذا نظرنا الى الما فرايناه نصف العالم فاذا دخلنا بيتا ضيقا
ونظرنا الى الجدار انعكس الشعاع من ذلك الجدار الى سائر جوانب هذا البيت الصغير فالتفرق الحاصل
في شعاع العين هاهنا اقل من التفرق الحاصل في شعاع العين عند ما نظرنا الى الما ورأينا نصف
العالم فاذا كان التفرق الكثير في شعاع العين لم يضر في الابصار فالتفرق الحاصل في شعاع
العين عند كون الانسان في البيت الصغير اولى بان لا يمنع من الابصار فثبت سقوط العذرين
المذكورين الالزام الثاني ان الشعاع اذا خرج من العين واتصل بالمرآة ثم انعكس عنها الى
الوجه فاما ان يكون مفارقة للشعاع المنعكس لا يوجب انسلاخ صورة المحسوس عن الشعاع او لا يوجب
فان كان لا يوجب فكيف لا يرى ما اعرضا عنه وفارقه الشعاع وان كانت المفارقة توجب انسلاخ
تلك الصورة فكيف يرى المرآة والصورة معا في الوقت الواحد فان قالوا الشعاع القائم على المرآة
يقتضي رؤية المرآة والشعاع الآخر الذي انعكس من المرآة الى الوجه يقتضي رؤية الوجه فنقول فعلى
هذا التقدير قد اختص كل واحد من المبصرين بشعاع على حدة فوجب ان لا يريا معا كما ان الشعاع
الواقع على زيد والشعاع الواقع على عمرو من فتح واحد من العين لا يوجب ان يحصل المرئي من زيد مخالفا
للمرئي من عمرو الالزام الثالث — انا قد نرى في المرآة شبح شيء ونراه ايضا بنفسه
وهذا انما يحصل على قولهم لاجل انه اتصل به خطان من الشعاع احدهما اتصل اليه بالاستقامة
والآخر بالانعكاس من المرآة الا انا نقول هذان الخطان الشعاعيان قد اتصلا بالمبصر الواحد
والشعاع كلما كان اجتماعهما وتراكمهما على المبصر الواحد اشد كان الادراك اكمل وابعد عن الغلط
فكان يجب ان يحصل الادراك على الواحد فقط ولما لم يكن كذلك علمنا فساد قولهم المقدمة الثالثة
ان الحكيم ارسطاطاليس واتباعه ينكرون القول بالشعاع واقاموا الدلايل المذكورة على فساد القول
بالانطباع الصور في المرآة فحينئذ احتاجوا الى ان يذكروا وجها ثالثا مغايرا لهذين الوجهين فقالوا
الجسم اذا كان ملونا وكان مضيئا ثم قابله البصر السليم وحصل بينهما هوا شفاف ويسمى في اصطلاحهم الشفاف
ووصل الى البصر بل يحدث ذلك الشبح في العين ابتداء عند حصول هذه الشرايط وهذا من الافعال

قالوا

الطبيعية لا يحتاج فيها الى مماسة الفاعل والمنفعل بل يكفي فيها مجرد المحاذاة واذا عرفت هذا فنقول ان كان الجسم ذو الشيء صقيلة تأدى الى العين صورة جسم آخر نسبته من الصقيل نسبة الصقيل من العين لا بان تقبل الصقيل صورة ذلك الجسم بل يكون تأدي صورته سببا لتأدي صورة ما يكون منه ومن العين في النسبة المخصوصة المذكورة وليس في هذا المذهب الا ان يقال كيف يرى ما لا يقابل ولا ينطبع صورته في المقابل وهذا ليس فيه الا التعجب والندرة ولم يقم على امتناعه حجة ولا برهان واذا عرفت هذا فنقول الاحكام التي نحن في اعتبارها لا يختلف سواء قلنا ان رؤية الشيء في المرآة بسبب خروج الشعاع من العين الى المرآة او قلنا على هذا الوجه الذي ذكرناه ولخصناه واذا كان كذلك فلا باس بان نذكر انعكاس الخطوط الشعاعية لكون التفهيم اتم واكمل واذا عرفت هذا فنقول الهالة والقوس كل واحد منهما خيال وقال قوم انهما امر حقيقي ثم قال ارسطو ان شعاع القمر اذا وقع على السحاب كان شبيها بحجر يلقى في الماء فيحدث هناك موج مستدير مركزه المسقط وفلك الاوسط كالمظلم لانه يحلل الغيم بسبب قوة شعاع القمر ويبقى الهواء شفافا فلا يرى بل يحتمل كالشيء المظلم واعلم ان هذا القول باطل ويدل عليه وجهان الاول لو كان الامر كما قالوا لكانت الهالة لها موضع معين من السحاب لكن الامر ليس كذلك فانه يراها الذين خلف مقاما بهم في مواضع مختلفة من السحاب الثاني ان جرم القمر اعظم بكثير من جرم السحاب فمن المحال ان يحصل صورة القمر بحيز معين من السحاب فثبت بما ذكرنا ان الهالة والقوس لا حقيقة لهما بل هما من باب الخيالات

المسئلة الثانية

في تحقيق الكلام في الهالة المشهور ان الهالة انما تحصل بسبب انعكاس البصر عن الغمام الى جرم القمر قالوا ويجب ان يكون ذلك الغمام موصوفا بشرائط احدها ان يكون صقيلا وانما اعتبرنا هذا الشرط لاجل ان ينعكس البصر عنها وثانيها ان يكون اجزاء صغيرة غير متصلة وانما اعتبرنا هذا الشرط لان المرآة اذا كانت في غاية الصغر فانها تقبل اللون ولا تقبل الشكل فاذا كثرت تلك الاجزاء ادت اللون ولا تؤدي الشكل وثالثها استواء تلك الاجزاء في لون البياض والسبب فيه انها لو كانت مختلفة الالوان لكان المحسوس لونا ممتزجا من لون المرئي ومن لون المرآة وعلى هذا التقدير فانه لا يحصل الاحساس باللون الخاص للمرئي ورابعها ان لا تكون تلك الاجزاء مختلفة الوضع والسبب في اعتبار هذا الشرط ان تكون الخطوط التي بين البصر وبين الغمام كلها متساوية والتي ينعكس من هذه الخطوط الى النير كلها متساوية لانه اذا كان الغمام بهذا الوصف وكان النير فوقه وكان البصر تحته حدث عن ذلك مخروطان كل واحد منهما متساوي الاضلاع والزوايا احدهما البصر وراس الآخر النير وقاعدتهما الغمام وتكون هذه القاعدة مستديرة بيانه انا اذا تصورنا خطا خارجا من نقطة البصر الى النير على الاستقامة ثم فرضنا انه قد خرج من نقطة البصر خطوطا الى الغمام ثم كل واحد منها انعكس الى النير فانه يحدث عند ذلك مثلثات متساوية قاعدتها كلها واحدة وهي الخط المستقيم التي بين البصر الى الغمام والتي من الغمام الى النير وهذه الخطوط متساوية اعني الخطوط التي من البصر مساو بعضها لبعض والتي من الغمام الى النير متساوية اعني الخطوط بعضها لبعض واذا كان كذلك كان الخط المار برؤوس الخطوط التي عند الغمام يكون دائرة اضطرارا فعلى هذه الجهة الهالة دائرة فهذا هو تقرير القول المشهور في الهالة قال المفسر وعندي فيه احتمال آخر وهو انه اذا كان تحت القمر غيم رقيق لطيف فاذا نظر الانسان الى جرم القمر واحس بضوئه الشديد القوي عرض للبصر ان لا يحس بذلك الغيم الذي هو متوسط بين البصر وبين القمر لان من شان الحس انه اذا ادرك القوي ان لا يحس في ذلك الوقت بالمحسوسات الضعيفة فاذا حصل الاحساس بضوء القمر وقرصه امتنع ان يحس بذلك الغيم المتوسط واذا لم يحس بذلك الغيم راى ذلك الموضع كانه النافذة الى جرم القمر وراى كالسواد المظلم واما الغيم الذي لا يكون متوسطا بين البصر وبين جرم القمر فيحس به كالدائرة المحيطة بجرم القمر لان البصر لا يحس وراء ذلك الغيم بمحسوس اخفى في ضوئه منه ولا جرم يحس بذلك الغيم ثم ان الضوء اذا وقع على البخار اللطيف والرقيق فانه يحس منها البياض فلهذا السبب يحس ذلك الغيم كان دائرة بيضا محيطة بجرم القمر فهذا الوجه ظاهر الاحتمال في امر الهالة

المسئلة الثالثة

في القوس اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية وجعل وراءها جسم كثيف كالجبل او سحاب مظلم ثم كانت الشمس في الجانب الآخر من الافق او قريبا منه فاذا ادبر الانسان على الشمس ونظر الى تلك الهواء الرشي فكل واحد من اجزاء الهواء الرشي صقيل ويكون كل واحد منها في وضعها بحيث ينعكس شعاع البصر عنها الى الشمس وكل واحد من تلك الاجزاء في غاية الصغر فلا يؤدي الشكل بل يؤدي الضوء ويكون ذلك اللون مركبا من لون المرآة وضوء الشمس والسبب في استدارة هذه القوس ان الاجزاء التي ينعكس عنها شعاع البصر وقعت بحيث انا لو جعلنا الشمس

مركز دايرة كان القدر الذي يقع من تلك الدايرة فوق الارض يمر على تلك الاجزا فان كانت الشمس على
الافق كان الخط المار بالناظر والنير على بسيط الافق وهو المحور فيكون حينئذ بسيط الافق يقسم المنطقة
بنصفين وترى القوس نصف دايرة وكلما كان الارتفاع اكثر كانت القوس اصغر **المسلة**
الرابعة في الشمسات يجب البحث عن اسبابها القابلة واسبابها الفاعلة لها الاسباب القابلة
ثلثه احدها ان يحصل بقرب الشمس غيم كثيف صقيل فيقبل في ذاته ضو الشمس كما ان جرم القمر يقبل
في ذاته ضو الشمس وثانيها ان لا يقبل ذلك الغيم ضو الشمس في ذاته لكنه يودي خيال الشمس لان
المراة الكثيفة كما يودي اللون فقد يودي الشكل ايضا وثالثها ان البخار الرطب اذا تصاعد وتشكل
بشكل الاستدارة في الهواء على ما هو طبيعة الاجسام الرطبة وطلب في صعوده الى كرة النار اشتعلت
النار فيه وهو مستدير الشكل ولا جرم كان شكله شكل الشمس واعلم انه ربما كانت تلك المادة
كثيفة فبقيت اياما وليالي تتحرك بالاستدارة بل شهورا وربما وصل الى الموضع الذي يتحرك الفلك فهو
ايضا يتحرك بالاستدارة فيحصل له طلوع وغروب وهذا الجسم لا بد وان يحصل العضرات الحقيقيات (?)
غالبين على المقبلين والعامين في الهواء مرئية ولا بد ان يكون الامتزاج الذي يكون بين
اجزايها محكما جدا والا لم يتفق متصعدة واما الاسباب الفاعلة فهي اتصالات فلكية او قوى روحانية
او انه سبحانه وتعالى يخلقها ابتدا وهو الاصح لما شانه سبحانه وتعالى فاعل مختار **المسلة**
الخامسة في النيازك انها خيالات شبيهة بقوس قزح في لونها الا انها تكون في جنبة
الشمس يمنة ويسرة فقط وسبب استقامتها في الحس امران الاول انها ربما كانت قطعا
صغارا من دواير كبار ولا جرم رويت مستقيمة والثاني ان مقام الناظر حيث يرى المتحدب
مستقيما واعلم ان هذه النيازك قلما توجد وتكون الشمس في نصف النهار بل توجد عند الطلوع والغروب
لان الشمس في ذلك الوقت يحلل السحاب الرقيق في الاكثر فهذا تمام القول في هذه المباحث ولنرجع الى
تفسير الفاظ الكتاب اما قوله وربما قام الهوا الرطب المائي كالمراة للنيازك على حسب المسامتات
فاعلم انا بينا ان هذه الاجزا البخارية الرطبة تكفي في ان تكون حتى تصير كالمراة لهذه النيازك
وقوله على حسب المسامتات فان المسامتة المعتبرة في تخيل الهالة بخلاف المسامتة المعتبرة في
تخيل القوس فان المسامتة المعتبرة في تخيل الهالة مشروط بكون القمر متوسطا بين البصر وبين

الحاملة
المبصر واما المعتبرة في تخيل القوس فهي مشروطة بكون البصر متوسطا بين المراة وبين المرئي
وظهر ان هذه المسامتة بخلاف تلك المسامتة واما قوله فلا حجت خيالات تسمى قوس قزح وتسمى
ونيازك فقد ذكرنا ان هذه الاشيا ليست موجودة بل خيالات وفسرنا المراد من كونها خيالات
قال الشيخ واذا انتهى المتصعد الى حيز النار اشتعل فيه نار تاقبه الاشتعال
فان يلطف بسرعة واستحال نارا انقضوا كالمنطفي **التفسير** قال رضي الله عنه
المادة الدخانية اللزجة اذا ارتفعت ووصلت الى كرة النار اشتعلت فان كانت المادة لطيفة
اشتعلت سريعا وانقلبت نارا صرفه وحينئذ يصير كالمنطفي وذلك لان النار الصرفة لا لون
لها واحتج الشيخ على ذلك بانا نرى اصول الشعل كما هنا خالصة صرفة مع العلم الضروري بان معدن
النار ومنبعها ليس الا هناك واما ان كانت تلك المادة كثيفة فاما ان يبقى الاشتعال فيها او لا يبقى فان
بقي الاشتعال فيها رويت الشهب واما ان كانت لا يبقى الاشتعال فيها بل بقيت تلك المادة كالجمرة
رويت علامات هايلة في الجو وربما كانت المادة غليظة فرويت كالكواكب المظلمة وانقضت بحجر
من السما **قال الشيخ** واذا برد الدخان في الجو قبل الانتها الى حيز الاشتعال هبط
التفسير قال رضي الله عنه السبب الاكثري في تولد الرياح ان الادخنة اذا تصاعدت
فعند وصولها الى الطبقة الباردة اما ان ينكسر حرها ببرد الهوا فحينئذ تثقل تلك الادخنة فتنزل
فيحصل من نزولها تموج في الهوا فيحدث الريح واما ان يبقى على حرارتها وحينئذ لا بد من ان تتصاعد
الى ان يصل الى الهوا المتحركة بحركة الفلك وحينئذ لا يتوى على الصعود لان الحركة الدورية القوية
التي للنار تمنع هذه الادخنة عن الصعود فحينئذ ترجع وتحدث الريح وهذا الذي ذكرنا هو السبب المادي
واما السبب الفاعل فهو الله تعالى اذ لا يبعد ان القوى الروحانية والاتصالات الفلكية [illegible]
من هذا الفصل الكلام في الامور التي تحدث على وجه الارض **قال الشيخ** وهذه الابخرة
والادخنة اذا احتبست في الارض ولم تحلل حدث منها امور اما الابخرة فيحدث عيونا [illegible]
التفسير قال رضي الله عنه الادخنة والابخرة المتولدة تحت الارض اما ان تكون
قوته كثيرة او لا تكون كذلك اما الاول فنقول ان تولد تحت الارض حار وكان ذلك البخار موصوفا
بصفات فحينئذ تحدث العيون السيالة احدها كون تلك الابخرة كثيرة وثانيها كونها قوية
على تحجر الارض وثالثها كونها حية يستتبع كل جزء منها جزءا اخر ومن المعلوم انه متى توارت الابخرة

نبعت



الموصوفة بهذه الصفات الثلاثة فانها سحر العيون فان فات القيد الثالث حدث العيون
فان فات القيد الثاني فهو مياه القني لانها متولدة من الابخرة لا تقوى على شق الارض فاذا
ازيل التراب عن وجهها صادفت سبيلا للابخرة منفذا فاندفعت اليه بادنى حركة فان انضاف
اليه ما يمده ويسيله فهو مياه القناة والا فهو مياه البئر ولما ان تولد تحت الارض دخان قوي كثير المادة
وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام فاذا حاول ذلك الدخان الخروج ولم يتمكن منه لكثافة وجه
الارض يحصل منه تحرك في ذاته وتحرك الارض وهو الزلزلة وربما كان من القوة الى ان يشق وجه
الارض وربما اشتعلت تلك الادخنة نارا محرقة وحدثت الاصوات الهائلة ونظير حدوث هذه
الاحوال عن تلك الادخنة تحت الارض حدوث الرعد والبرق عن الابخرة المتصاعدة ○
قال الشيخ واذا لم تتحلل تلك الادخنة والابخرة المحتبسة في الارض الى ان تخرج عنها
التفسير قال رضي الله عنه المقصود من هذا الفصل الكلام في كيفية تولد الاجسام
المعدنية واعلم ان هذه الابخرة والادخنة المتولدة تحت الارض ان كانت قوية كثيرة المادة حدث
عنها العيون المتفجرة والزلازل على ما سبق تقريره واما ان كانت قليلة ضعيفة بقيت محتبسة
في باطن الارض وتتولد عنها هذه الاجسام المعدنية واعلم ان التقسيم الصحيح لهذه الاجسام المعدنية
ان يقول هذه الاجسام المعدنية اما ان تكون ذائبة او غير ذائبة اما الذائبة على اقسام ثلاثة احدها
الذائب الذي ينطرق ولا يشتعل وهو الاجساد السبعة وثانيها الذائب الذي يشتعل ولا ينطرق وهو
مثل الكبريت والزرنيخ وثالثها الذائب الذي لا ينطرق ولا يشتعل وهو مثل الاملاح والزاجات
فانها تذوب وتنحل بالرطوبات واما الاجسام المعدنية التي لا تكون ذائبة فهي قد تكون رطبة وقد تكون
يابسة فاما الرطبة فكالزئبق فانه لا يقبل الذوب في الحال لغاية الرطوبة واما اليابسة فكاليواقيت
وسائر الاحجار فانها لا تقبل الذوب لغاية صلابتها وبسببها تخرج من هذا التقسيم ان اقسام المعدنيات
خمسة القسم الاول وهو الذائب المنطرق فهو الذي يحصل من رطبة ويابسة تمتزج امتزاجا شديدا
لا تقوى النار على تفريق احدهما عن الاخر وفيه كثرة دهنية قوية لاجلها تقبل الانطراق واما القسم الثاني
الثاني وهو الذائب المشتعل وفيه ايضا رطوبة ويبوسة ودهنية ولكن المزاج غير مستحكم فلاجله تقوى
النار على التفريق بين ما فيه من الرطب واليابس وذلك هو الاشتعال واما القسم الثالث وهو الذائب
الذي ينحل بالرطوبة فذلك لاستيلاء المائية على مزاجه ولكون ذلك التركيب غير مستحكم المزاج واما القسم الرابع

وهو المركب الذي لا يذوب كالزئبق والسبب فيه استيلاء الاجزاء الرطبة على ذلك المزاج مع ان
الامتزاج بين الاجزاء الرطبة واليابسة محكم لا تقوى النار على التفريق واما القسم الخامس وهو اليابس
الذي لا يذوب كالياقوت وما يشابهه فذلك لاستيلاء الاجزاء اليابسة على ذلك المزاج مع ان الامتزاج
بين الاجزاء اليابسة والرطبة محكم لا تقوى النار على التفريق واعلم ان هذه الاحكام ظنون وحسبانات
لا يمكن تقريرها بالبراهين اليقينية بل لا سبيل الى الحكم فيه الا على طريق الاولى والاخلق بحسب الحسبان
ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله فمنها ما يذوب ولا يشتعل مثل الذهب والفضة فان الغالب
عليها المائية ولقائل ان يقول لا ينبغي ان يقال ان الذي يذوب ولا يشتعل قسمان احدهما ما ينحل
بالرطوبة كالاملاح والزاجات والثاني ما ينطرق وهو مثل الذهب والفضة فهذا القسم لا ينبغي ان
يقال الغالب عليه هو المائية بل الغالب عليه هو الرطوبة الدهنية اللزجة ولولا هذه الرطوبة لما
كان قابلا للانطراق واما قوله وما كان منها يذوب ويشتعل كالكبريت والزرنيخ فان الغالب عليه
مع المائية الهوائية فهذا اقرب الى الصواب ومع ذلك فيجب ان يقال الغالب عليه الدهنية اللزجة
الا ان التركيب الحاصل بين ما فيه من الاجزاء الارضية والاجزاء الدهنية ليس تركيبا قويا ولاجل
ضعف ذلك التركيب قويت النار على الاحتراق والتفريق واما قوله وما كان منها لا يذوب فان الغالب
عليه الارضية فهذا ايضا فيه نظر لان الزئبق لا يذوب مع انه لا يمكن ان يقال الغالب عليها الارضية
واما قوله وما كان منها ينطرق ففيه دهنية لا محالة ففيه نظر لان القسم المتقدم كان مذكورا لحسب الذوبان وعدم الذوبان
واذا كان كذلك لم يكن التقسيم الاول مذكورا بحسب قبول الانطراق وعدم الانطراق خرج من احد القسم
المتقدم واما قوله وما كان منها لا يذوب ولا ينطرق فاسته خالصة لا دهنية فيه ففيه نظر لان من الاشياء
التي تذوب ولا تنطرق ما يذوب ويشتعل كالكبريت والزرنيخ مع انه يسلم ان فيها دهنية والله اعلم

الفصل الثاني عشر في النبات قال الشيخ

وهذا اول ما يكون عن هذه الاسطقسات ~~تركيبا اقرب الى الاعتدال~~ فان تركبت الاسطقسات الى
التفسير قال رضي الله عنه اعلم ان الاسطقسات الاربعة اذا اختلطت و
امتزجت كان لاختلاطها وامتزاجها مراتب ثلاثة فاولها مرتبة المعدنيات واليه الاشارة
بقول الشيخ في صفة المعدنيات وهذه اول ما يتكون عن هذه الاسطقسات اذا تركبت تركيبا اقرب
الى الاعتدال من التركيب الذي حصل في المعدنيات حدث النبات وهذا تنبيها على انه كلما كان الاعتدال

في المركبات اكثر كان استعداده لقبول القوى الشريفة الفاضلة اولى وفيه بحث سياتي في
اول باب الحيوان قوله ويشارك النبات الحيوان في قوى المغذية والنمو والتوليد فلا امر
فيه وذلك لان النبات والحيوان متشاركان في الغذا والنمو والتوليد قوله ولها نفس نباتية
هي مبدا استبقا الشخص بالغذا واستبقا النوع بتوليد مثل ذلك الشخص فاعلم ان النبات والحيوان
يشتركان في حصول هذه الامور الثلاثة وهي الاغتذا والنمو وتوليد المثل ومن الناس من يقول
لا معنى للنفس النباتية الا حصول هذه القوى الثلاثة ومنهم من يقول بل النفس النباتية صورة موجودة
في نفس النبات يتفرع عليها هذه القوى الثلاثة وقول الشيخ ولها النفس النباتية فهي مبدا استبقا الشخص
بالغذا وتنميته واستبقا النوع بتوليد مثل الشخص محتمل للوجهين قال الشيخ ولتلك
النفس قوة غاذية من شانها ان تحيل جسما شبيها بالجسم هي فيه بالقوة الى ان يكون شبيها بالفعل
التفسير قال رضي الله عنه هذا الفصل يشتمل على مسايل المسلة
الاولى قوله ولتلك النفس قوة غاذية وقوة نامية وقوة مولدة صريح في ان النفس النباتية
ليست عبارة عن مجموع هذه القوى الثلاثة بل هي صورة موجودة في جسم النبات يتفرع عليها هذه
هذه القوى الثلاثة ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقال انه لا معنى للنفس النباتية الا حصول هذه
القوى الثلاثة فقط وما الدليل على ~~ذلك بعض~~ الدليل لا يليق باهل التحقيق المسلة الثانية
كلام الشيخ هاهنا يدل في جميع كتبه صريح في ان القوى الغاذية والنامية والمولدة قوى ثلث متغايرة بالماهية
ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الكل قوة واحدة الا انها في اول الامر توصل الغذا الى البدن
بحسب تلك القوة غاذية ثم اذا فرغت تلك القوة عن هذا الفعل بحسب تزيد في جوهر العضو في
الجوانب الثلاثة فيكون تلك القوة بحسب هذا نامية واذا فرغت عن هذا الفعل بحسب فعل جزا من جوهر
المغتذي يمكن ان تولد عنه مثله فيكون تلك القوة بعينها بحسب هذا الفعل مولدة والحاصل ان يقال
هذه القوة واحدة في ذاتها الا ان فعلها الاول التغذية وفعلها الثاني التنمية وفعلها الثالث هو التوليد
فلا جرم حصل لها بحسب كل واحد من هذه الافعال اسم خاص وليس لهم ان يقولوا الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد وذلك لان هذه القاعدة ممنوعة وستقرر صحتها في غير هذا الموضع وذلك لان
الواحد يصدر عنه الا الواحد بحسب الالة الواحدة والوقت الواحد وبحسب المادة الواحدة ولها بحسب
الالات المختلفة والمواد المختلفة فلا نزاع في انه يجوز ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد وهاهنا

ظاهر
رتمنية به

الالات مختلفة والمواد مختلفة والاوقات مختلفة فلا جرم لا يمتنع ان يصدر عن القوة الواحدة اكثر
من الواحد المسلة الثالثة اما القول في كيفية التغذية والتنمية فمشهور واما القول
بالتوليد ففيه صعوبة وذلك لان القوة المولدة قوة لا شعور لها ولا اختيار ولا تاثير لها الا الايجاد
الذاتي فهذه المادة التي منها تولد بدن الحيوان الانسان اما ان يكون مادة متشابهة الاجزاء في الطبيعة الحقيقية
او لا يكون كذلك فان كان الاول فالقوة الطبيعية الموجبة بالذات اذا كانت حالة في مادة متشابهة
الاجزاء في الحقيقة وجب ان يكون الاثر الناشي منها هو الكرة فكان يجب ان يكون شكل الحيوان الكرة
هذا خلف وان كان الثاني فحينئذ يكون المادة التي تولد منها بدن الحيوان مادة مركبة من اجزاء مختلفة
الطبيعة ولا يبعد ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء بسيطا في طبيعته والا لزم ان يحصل في ذلك الجسم
اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك محال واذا كان كل واحد من تلك الاجزاء بسيطا كانت القوة المولدة
القايمة به قوة قايمة بمادة بسيطة فوجب ان يكون شكل كل واحد من تلك الاجزاء هو الكرة فيلزم ان يكون
الحيوانات كرات مضمومة بعضها الى بعض هذا خلف ولما كان القول باثبات القوة المولدة والقوة
المصورة مفضيا الى هذين القسمين الباطلين وجب ان يكون القول به باطلا وان يجزم العاقل بان
خالق الحيوانات ومصور اعضائها هو الاله العالم الحكيم القادر ولنكتف بهذا القدر من المباحث في
هذا الباب فان الاستقصا فيه مذكور في كتاب المحصل الفصل الثالث
عشر في الحيوان قال الشيخ ثم تولد الحيوان باعتدال اكثر فيكون مزاجه مستعدا لان
يكمل بنفس دراكه محركه بالاختيار التفسير قال رضي الله عنه هذا الفصل يشتمل
على مسايل المسلة الاولى ظاهر هذا الكلام مشعر بانه كلما كان الاعتدال في المزاج اكثر كان
الاستعداد لقبول النفس اشد وفيه سوال وهو ان المباحث الطبية دلت على ان اشد الاعضا
اعتدالا هو جلدة الانملة لا سيما جلدة السبابة واكثرها حرارة هو القلب والروح فلو صح قولنا كلما كان اعتدال
المزاج اكثر كان الاستعداد لقبول النفس اشد لوجب ان يكون المتعلق الاول للنفس هو جلدة السبابة
لا الروح والقلب ولما كان هذا المطلوب كاذبا وجب ان يكون المقدم كاذبا المسلة الثانية انه
جعل اعتدال المزاج سببا لقبول النفس وهذا تصريح بان النفس شي مغاير لاعتدال المزاج وهذه الدعوى
ثابتة في اثباتها من الحجة والبرهان فان الخلق العظيم زعموا انه لا معنى للنفس الا هذا المزاج المعتدل

عبارة مح

والذي يدل على ان النفس غير المزاج وجوه الاول انا قد ذكرنا ان الحار والبارد اذا امتزجا فانه ينكسر سورة الحار بالبارد وينكسر سورة البارد بالحار ويحدث كيفية متوسطة بين البرودة والحرارة يستبرد بالقياس الى الحرارة ويستحر بالقياس الى البرودة فيكون المزاج عين هذه الكيفية ولا شك ان هذه الكيفية من جنس الحرارة والبرودة ولا شك ان القدرة والارادة على التحريك ليسا من جنس الحرارة والبرودة فثبت ان النفس ليست عين المزاج بل الغاية القصوى ان يقال ان ذلك الاعتدال يوجب فيه الادراك وقوة الفعل الا ان هذا اعتراف بان النفس ليس عين المزاج بل هذا القائل جعل النفس معلول المزاج وهذا كلام اخر غير قول من يقول ان النفس عين المزاج الثاني ان شعور كل واحد منا بهويته المخصوصة حال ما يكون غافلا عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وذلك يدل على ان هويتنا المخصوصة امور مغايرة لهذه الكيفيات الثالث انا سنقيم الدلالة على ان النفس ليست جسما ولا حالة في جسم وذلك يدل على ان النفس ليست مزاجا والشيخ ذكر دلايل كثيرة على ابطال ذلك في كتاب الشفا الا انها ليست في غاية القوة فلهذا السبب تركناها **المسألة الثالثة** ظاهر كلام الشيخ يشعر بان النفس شيء واحد وذلك الشيء هو الموصوف بكونه مدركا وبكونه محركا بالاختيار وهذا هو الحق لانه لو كانت القوة المدركة شيئا والقوة المحركة شيئا اخر فهذا الذي ادرك لم يحرك البتة وهذا الذي حرك لم يدرك البتة فلا يكون هذا التحريك تحريكا بالاختيار وهو محال فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود شيء واحد يكون هو المدرك ويكون هو المحرك بالاختيار وهو المطلوب. **قال الشيخ** ولهذه النفس قوتان قوة مدركة وقوة محركة والقوة المدركة لها في الظاهر فهي هذه الحواس الخمس ولها في الباطن فهي الحس المشترك الخ

المفسر قال رضي الله عنه هاهنا مسايل المسألة الاولى ظاهر كلام الشيخ يشعر بان النفس شيء واحد ولذلك الشيء قوة مدركة وقوة محركة فعلى هذا التقدير يكون محل جميع القوى المدركة والمحركة شيئا واحدا وحينئذ يمتنع توزيع هذه القوى على المحال الكثيرة وهو الحق الذي لا محيد عنه لما بينا ان الذي يحرك بالاختيار لا بد وان يكون هو بعينه موصوفا بالادراك فان الذي لا يدرك شيئا يمتنع ان يختار فهذا برهان في غاية الظهور على ان الموصوف بالقوة المدركة وبالقوة المحركة لا بد وان يكون شيئا واحدا الا ان كلام الشيخ فيما بعد ذلك لا يطابق هذا القول وذلك لانه يوزع هذه القوى المختلفة على المحال المختلفة وذلك مناقض لما ذكره هاهنا بل هاهنا صرح بان الحواس الظاهرة موجودة في الظاهر والحواس

الباطنة موجودة في الباطن وذلك يدل على ان هذه القوى غير مجتمعة في شيء واحد **المسألة الثانية** ان حصر الحواس الظاهرة في هذه الخمسة والحواس الباطنة في الخمسة الاخرى وهاهنا بحث وهو انه هل يعقل وجود حاسة سادسة في الظاهر سوى هذه الحواس الخمس المعلومة وبتقدير ان يوجد ذلك الحس فهل المدرك به نوع اخر من الكيفيات او يقال المدرك بذلك الحس السادس احد الامور المحسوسة بهذه الحواس الخمسة الا ان ذلك النوع من الادراك يكون نوعا اخر مخالفا لهذه الادراكات واعلم ان الكل محتمل ولم يقم الدليل القاطع على احد النقيضين والذي قيل في بيان انه يمتنع وجود حاسة سادسة وهو ان الطبيعة لا تنتقل من درجة الى درجة اخرى الا بعد استيفاء جميع الاقسام الممكنة فهذا كلام خطابي ضعيف واعلم ان جماعة من العقلاء قطعوا بحصول نوع سادس من الادراك وهو القوة التي بها يحصل ادراك الالم واللذة وذلك لان تصور ماهية الالم واللذة قد يكون حاصلا لمن لم يتألم ولم يلتذ البتة وهذا معلوم بالبديهة فثبت ان تصور ماهية الالم واللذة مغاير لادراك الالم واللذة واما ادراك الالم واللذة فليس من جنس الابصار او السماع او الشم او الذوق وظاهر انه ليس ايضا من جنس اللمس وذلك لان الالم واللذة ليسا من جنس الكيفيات الملموسة بل قد يكون اسباب الالم واللذة من جنس الكيفيات الملموسة مثل مماسة النار فانها مولمة الا ان مماسة النار غير والالم المتولد من تلك المماسة غير فاذا مسسنا النار وادركنا بالقوة اللامسة تلك السخونة فحينئذ يحدث الالم فالالم يحدث من ذلك اللمس لا انه نفس ذلك اللمس فثبت انه حصل في الادراكات الظاهرة نوعا سادسا سوى هذه الحواس الخمسة **المسألة الثالثة** اعلم ان كلام الشيخ في حقيقة النفس الحيوانية مضطرب وذلك لانه يحتمل ان يقال النفس الحيوانية شيء واحد وذلك الشيء موصوف بهذه القوى المدركة وبهذه القوى المحركة ويحتمل ان يقال النفس الحيوانية ليست الا مجموع هذه القوى وكلام الشيخ في هذا الموضع يشعر بالقول الاول لانه قال ولهذه النفس قوتان مدركة ومحركة صرح فيه ان النفس موصوفة بهاتين القوتين وهذا انما يصح لو كانت هذه النفس مغايرة لهذه القوى موصوفة بها ولم ينكر لتلك التي خاصته باعتبارها المنازع في هذه القوى وسمى هذا القول مجموعا **قال الشيخ** فاول الحواس واحقها بالحيوان الذي به يكون الحيوان حيوانا من بين ساير الحواس اللامس

المفسر قال رضي الله عنه في هذا الفصل مسايل الاولى ان احتياج الحيوان الى القوة اللامسة اشد من احتياجه الى ساير الحواس والذي يدل عليه وجوه الاول

ان المزاج كل واحد من الحيوانات حدٌ من الحرارة والبرودة لو زاد عليها او نقص منها لما بقي
حيا والحكمة في تخليق القوة اللامسة الحر والبرد انه اذا زاد على الحد الذي يخرجه فزعه لئلا
يفسد والحاصل ان المقصود من تخليق القوة اللامسة ان يمكن الحيوان بواسطتها من جلب
المنافع فلا جرم كان احتياج الحيوان الى القوة اللامسة حاصلة في جميع اجزاء الحيوان واما
سائر القوى فكل واحد منها يختص بعضو معين وذلك يدل على ان الاحتياج الى القوة اللامسة اشد
الثالث انه متى بطلت القوة اللامسة عن جميع الاعضاء فقد بطلت الحياة وليست اذا بطلت
سائر القوى فقد بطلت الحياة فيدل ذلك على ان الحاجة الى اللمس اشد المسـألة الثانية ظاهر
كلام الشيخ هاهنا ان الموصوف بالاحساس بهذه الملموسات هو هذه الاعضاء لان قوله وهي قوة من
شانها ان يحس بها الاعضاء الظاهرة صريح في ان الموصوف بالاحساس هو هذه الاعضاء وقد
ذكرنا في الفصل المتقدم ان ظاهر كلامه يدل ايضا على ان الموصوف بالادراك والتحريك هو جوهر النفس
وبينا ان هذا هو الحق الذي لا محيد عنه المسـألة الثالثة قوة اللمس لا يدرك شيئا من الكيفيات
الا اذا حصلت المماسة بين العضو اللامس وبين محل الكيفية الملموسة فان لم يحصل هذه المماسة امتنع
حصول هذا الادراك والذي يدل عليه الاستقراء وضرب من القياس اما الاستقراء فظاهر واما القياس
فلان هذا الادراك لو لم يتوقف على حصول هذه المماسة لوجب ان يكون شعورها بالكيفية القائمة بالمحل
القريب منه مثل شعورها بالكيفية القائمة بالمحل الذي يكون بعيدا عنه ولو كان الامر كذلك لحصل لنا
شعور بتلك الكيفية على انا نحصل قريب منه او بعيد وانه باطل فاذن لم يلزم من الشعور بتلك الكيفية
وجوب الفرار منه وحينئذ لا يتم الانتفاع بالقوة اللامسة في دفع المضار وقد كان ان الحكمة في خلقها ليس
الا ذلك **المسألة الرابعة** ظاهر كلامه هاهنا يدل على ان القوة اللامسة يدرك
ثمانية انواع من الكيفيات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والملاسة
والخشونة وفي هذا الكلام مباحث الاول ان الحرارة لا شك انها كيفية يوجب تفريق
المختلفات وجمع المتشاكلات فاذا لمسنا الجسم الحار فهذا الذي ندركه بحس اللمس اهو افتراق
الاجزاء المختلفة او اجتماع الاجزاء المتشاكلة او كيفية زائدة على ذلك الاظهر الثالث لان التفرق عدم
والعدم لا يكون محسوسا والحرارة محسوسة فالحرارة كيفية زائدة على هذا التفريق البحث الثاني

في ذكرنا ان الرطوبة عندهم مفسرة بكون الجسم بحيث لا يمانع فيه من قبول الاشكال الغريبة
ولا من تركها فنقول هذا عبارة عن عدم هذا المانع والعدم لا يكون محسوسا وايضا فبتقدير ان يكون
الرطوبة في الحقيقة كيفية وجودية الا انها ايضا غير محسوسة والدليل عليه ان الهواء الواقف اذا كان خاليا
عن البرد والحر والحركة والغبار فانه يظن انه خلاء صرف وعدم محض الى ان يقوم البرهان على
ان الخلاء ممتنع ولو كانت هذه الكيفية محسوسة لكنا نعلم بالضرورة ان هذا ملاء لا خلاء وحيث لم يكن الامر
كذلك علمنا ان هذه الكيفية غير محسوسة ولهذا قال الشيخ في كتاب القانون في فصل الاسطقسات
في تعريف الماء انه المخصوص بطبيعة اذا خليت ولم يعرها عنه الا يظهر برد محسوس وحالة هي
رطوبة فحكم على البرد بكونه محسوسا ولم يقل في الرطوبة انها غير محسوسة فاما اليبوسة فمن معناها الصلابة
والقوة الحساسة لا تشعر بها بالصلابة من حيث هو صلب الا انه لا ينفعل عن الغير وهذا في الحقيقة يكون
شعورا بكيفية وجودية واذا فسرناها بانه لا يسهل التصاقه بالغير ويتعذر التصاقه به فالحاصل
انفصاله عن ذلك الغير وهو ايضا اشارة الى حالة عدمية ثبت انه على التقديرين فانه نصف الغور ان
اليبوسة كيفية محسوسة واما الملاسة والخشونة فهما ايضا ليسا من باب الكيفية بل من باب الوضع فان الاجزاء
المفترضة في ظاهر الجسم ان كانت متراصة متماسة كان الجسم املس وان كانت بعضها الى اخرى مرتفعة
الى فوق وبعضها انخفض متخفض يكون الجسم خشنا ففي هذه بسبب الخشونة الزاوية فكان هذا من باب الوضع
لا من باب الكيفية البحث الثالث ان خاصية البرد تخدير الحس وابطاله واذا كان الامر كذلك
وجب ان يقال انه لا برد الا وهو يوجب نوع تخدير قل ام كثر والتخدير بطلان لكمال القوة الحساسة
فيرجع حاصل الامر الى ان البرد مانع من الاحساس فكيف يقال البرد كيفية محسوسة بل يحتمل ان يقال
انه اذا حصل البرد منع من الاحساس فعدم الاحساس الحاصل بعد حصول الاحساس يظن انه احساس
كمن انتقل من الضوء الى الظلمة فانه ربما ظن انه يرى الظلمة ويحس بها كذلك بل رؤية الظلمة لا معنى لها
الا عدم الرؤية كذا ذكرها هنا المسـألة الخامسة اختلف قوله في ان القوة اللمسية قوى او قوة
واحدة او قوى اربع والاكثر ميله الى انها اربع احدها القوة الحاكمة في الحرارة والبرودة والثانية
الحاكمة في الرطوبة واليبوسة والثالثة الحاكمة في الثقل والخفة والرابعة الحاكمة في
الملاسة والخشونة وانما ذهب الى اثبات هذه القوى بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

فيه مباحث المسألة الاولى انه بين في الفصل الاول ان اشد القوى احتياجا للحيوان اليه هو القوة اللمسية

فالقوة الواحدة وجب ان لا يدرك المتضادة واحدة ولقائل ان يقول هذه القوى التي تدرك هذه المتضادة الواحدة هل يدرك الصفتين اللتين حكمت عليهما بكون المتضادة ام لا فان ادركتهما فالقوة الواحدة ادركت شيئين مختلفين فلم لا يجوز ان يدرك ثلثة واربعة وازيد وان لم يدركهما لم يحكم عليهما لانها اذا لم يدركهما فكيف حكم بكون احدهما مضادا للآخر قال الشيخ ثم قوة الذوق وهي مشعر المطاعم وعرضه انها اشد القوى احتياجا للحيوان اليه ثم ذكر عقيبه قوة الذوق بحرف ثم وهذا يدل على ان اشد القوى احتياجا للحيوان اليه بعد اللمس هو الذوق والامر كذلك وتقريره وهو ان بدن الحيوان مركب من جسم حار رطب والحرارة اذا عملت في الرطوبة اصعدت الابخرة وعند صعودها يضعف التركيب فاذا تولى عليه الضعف افضى الى الهلاك والموت فلا بد من تدارك ذلك الضعف بشيء يجبره ويقوم بدل ما يتحلل منه وذلك هو الاغتذاء والاغتذاء انما يحصل بقوة الذوق في ايراد المنافع الضرورية التي لولا ورودها هلك الحيوان واما سائر الحواس في ايراد المنافع التي ليس بضروري فثبت ان اشد القوى احتياجا للحيوان اليه بعد اللمس هو الذوق

المسئلة الثانية المدرك بقوة الذوق هو المطعوم لكن الجسم اللطيف او الكثيف او المعتدل ويحصل من ضرب ثلثة في ثلثة تسعة فلا جرم كانت الطعوم تسعة فالحار ان عمل في الكثيف حدثت المرارة او في اللطيف حدثت الحرافة او في المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان عمل في الكثيف حدثت العفوصة او في اللطيف حدثت الحموضة او في المعتدل حدث القبض ولذلك الفاكهة التي تتولد تكون في اول الامر عفصا ثم قابضا ثم حامضا وذلك بسبب ان المادة تكون غليظة في اول الامر فيكون عفصة ثم يلطف قليلا فيصير قابضة ثم يكمل لطافتها فيصير حامضا ثم تستولي الحرارة عليها فينقل الى الحلاوة واما المعتدل فان عمل في اللطيف حدثت الدسومة او في الكثيف حدثت الحلاوة او في المعتدل حدثت التفاهة واذا عرفت هذا فنقول لا شك ان هذا الذوق مشتمل على ادراكات لمسية فانه اذا حصل مع الطعم تفريق واسخان فانه حدثت الحرافة وان حصل تفريق من غير اسخان فهو الحموضة وان اوجب تكثيفا فهو العفوصة فحصول هذه الاحوال اللمسية امر معلوم واما انه هل حصلت احوال زائدة على الاحوال اللمسية فالظاهر انه كذلك وان كان للاحتمال فيه مجال المسئلة الثالثة ان قوله وعضوها اللسان يحتمل ان يكون المراد ان محل القوة الذائقة هو اللسان ويحتمل ان يكون المراد ان محل القوة الذائقة هو العصب واللسان كالآلة

محل

محل الحس لهذا الادراك لجوهر العصب وهذا الثاني حق المسئلة الرابعة محل الادراك في الحقيقة ليس هو اللسان بل هو العصبة الواصلة من الدماغ الى اللسان وشرح تلك العصبة مذكور في كتاب التشريح قال الشيخ ثم قوة الشم وهي مشعر الروائح وعضوها جزءان من الدماغ في مقدمه شبيهان بحلمتي الثدي التفسير قال رضي الله عنه ههنا مسائل **المسئلة الاولى** انه بين ان اشد القوى احتياجا اليه للحيوان هو اللمس ويليه الذوق وذكر امر الحواس الثلثة الباقية فلم يشر بالدليل بتقديم بعضها على البعض في احتياج الحيوان اليه مع ان الشيخ ذكر فيها لفظة ثم المسئلة الثانية اتفقوا على ان آلة الشم هي زائدتان في مقدم الدماغ شبيهتان بحلمتي الثدي ولقائل ان يقول ما الدليل على ما ذكرتم فلم لا يجوز ان يكون محل القوة الشامة جسما آخر سوى هذه الحلمة يقول الدليل عليه ان عند فساد هذا المزاج من مقدم الدماغ يبطل هذه القوة وان كانت سائر الاعضاء سليمة وذلك يدل على ان آلة هذه القوة هي هذا العضو المسئلة الثالثة الاستقراء دل على انه لم يصل هواء حامل لتلك الرائحة الى الدماغ فانه لا يحصل هذا الشم وههنا بحث وهو انه هل يكفي في حصول هذا الادراك تكيف الهواء بكيفية ذلك الجسم او لا بد وان يخالط ذلك الهواء شيء من الاجزاء اللطيفة لذلك الجسم والاظهر هو هذا القسم الثاني قال الشيخ ثم قوة السمع وعضوها العصبة المفترشة على سطح باطن الصماخ التفسير قال رضي الله عنه فيه مسائل المسئلة الاولى في بيان ماهية الصوت وبيان المقتضي لحدوثه اما ماهيته فهي هذه الكيفية المدركة بحس السمع واذا كان هذا الادراك اقوى الادراكات واظهرها لحسية غني تعريف هذه الكيفية بشيء اظهر منها واما بيان المقتضي لحدوثه فقد قيل سببها القريب تموج الهواء ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء وسبب التموج امساس عنيف وهو القرع او تفريق عنيف وهو القلع وانما اعتبرنا العنف لانك لو قرعت جسما كالصوف بقرع لين لم يحدث الصوت وكذا في القلع وانما جعلنا كل واحد منهما موجبا للتموج لا نفس القرع ولان القارع يموج الهواء الى ان يعلو من المسافة التي سلكها القارع الى ما وراءها بعنف شديد وكذلك القالع ثم على كلا التقديرين فانه يلزم من حدوث القرع او القلع على كيفية مخصوصة حدوث الصوت ايضا على كيفية مخصوصة فاذا تادى ذلك التموج الى سطح الصماخ تادى ذلك الصوت المخصوص معه الى محل السماع والذي يدل على انه لا بد من وصول

الهوا

هذا التموج الى سطح الصماخ هوان المؤذن اذا كان على المنارة فان صوته يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح ومن اتخذ انبوبة طويلة وجعل احد طرفيها على فمه وطرفها الثاني على صماخ انسان وتكلم فيها فان ذلك الانسان يسمعه دون سائر الحاضرين ولغاربنا من البعيد انسانا يضرب الفاس على الخشبة راينا الضربة قبل سماع الصوت **المسئلة الثانية** قال

قايلون انه قد يحصل ادراك الصوت لا بواسطة هذا التاثير ويدل عليه وجهان الاول ان حامل كل واحد من الحروف المسموعة لما كل واحد من اجزاء الهواء الذي تحيط بكلمة واحدة ان يسمعها السامع مرارا كثيرة بان يتادى الى صماخه اجزا كثيرة من الهوا كل واحد منها حامل لتلك الكلمة او مجموع تلك الاجزاء فكان يجب ان لا يسمع الكلام الواحد الا سامع واحد ولانه يلزم ان لا يسمع ذلك الواحد تلك الكلام الا نادرا لانه من البعيد ان يبقى ذلك الهوا بالكيفية على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ انسان والحر الثاني قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار ولا يمكن ان يقال الهوا الحامل لذلك الصوت نفذ في مسام الجدار لان الهوا اذا صدم الجدار لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار حاملا للصوت المخصوص بعد خروجه عن المنافذ يجب ان لا يبقى تلك الحروف المسئلة الثالثة قال بعضهم الصوت لا وجود له في الخارج بل انما يحدث في الحس من ملاقاة الهوا المتموج لتلك العصبة الحاملة لقوة السمع وقيل في ابطاله انا اذا سمعنا الصوت عرفنا جهته ولو انا انما ادركناه حال وصوله الى صماخنا لما ادركنا الجهة التي منها وصل الينا كما انا لما لم نحس بالملموس الا حال وصوله الينا لم ندرك باللمس من اي جانب جاء

قال الشيخ ثم قوة البصر وهي مشعر الالوان وعضوها الرطوبة الجليدية في الحدقة

التفسير قال رضي الله عنه هذا الكلام ظاهر وهو مشعر بان محل القوة الباصرة هو الرطوبة الجليدية الا ان الشيخ ذكر في كتاب الشفا ما هو خلاف ذلك فقال في الفصل الذي يذكر فيه سبب روية الشي اثنين ان شبح المبصر اولا ينطبع انما ينطبع في الرطوبة الجليدية الا ان الابصار بالحقيقة لا يكون عندها والا لكان الشي الواحد يرى شيئين لان في الجليديتين شبحين كما اذا لمس باليدين كان لمسين ولكن هذا الشبح يتادى في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة الصليب والقوة الباصرة هو حاصلة عند ذلك الملتقى فهذا الكلام يدل على ان محل القوة الباصرة ليس هو الرطوبة الجليدية قال الشيخ وكل واحد من هذه المشاعر فان المحسوس يتادى اليها قال رضي الله عنه مذهب الشيخ ان الادراك عبارة عن حصول مثال

السمع

قوة اللمس

تفسير الخروج

المدرك في المدرك فاللمس انما يحصل عند تكيف العضو الذائق بالكيفية المذوقة ثم ان مذهبه يختلف فتارة يقول الادراك نفس حصول تلك الماهية وتارة يقول الادراك حالة اضافية يحدث عند حصول تلك الماهية في المدرك وفي هذا الموضع ابحاث دقيقة ذكرناها في شرح الاشارات

قال الشيخ وقد غلط من ظن ان الابصار يكون بخروج الشي عن البصر الى المبصرات

التفسير قال رضي الله عنه اعلم ان احدا لا يقول ان الابصار عبارة عن خروج الشعاع من العين وذلك لان الابصار من جنس الادراك والشعور وخروج الشعاع عبارة عن حركة الشعاع وانتقاله من مكان الى مكان والعلم الضروري حاصل بان ماهية الادراك والشعور مغايرة لماهية الحركة والانتقال اذا عرفت هذا فنقول من الناس من قال ان حصول الحالة المسماة بالابصار مشروط بخروج الشعاع من العين ومنهم من يقول انه مشروط بان يحدث من الضوء الذي في العين كيفية نورانية في الهوا المتوسط بين الرائي والمرئي ومنهم من يقول انه متى كانت الحاسة سليمة وكان المرئي حاضرا وكان قد وقع عليه الضوء فانه يحدث صورة مساوية لصورة المرئي في الرطوبة الجليدية وحينئذ يحصل الابصار ومنهم من يقول لا حاجة الى حدوث هذه الصورة في الرطوبة الجليدية بل المرئي اذا كان حاضرا وكانت الحاسة سليمة وساير الشروط كانت حاصلة فانه يحصل الادراك ولا حاجة الى خروج الشعاع من العين ولا الى حدوث صورة المرئي في العين اما القول الاول وهو ان الابصار مشروط بخروج الشعاع من العين فهذا ايضا يحتمل وجهين احدهما ان يقال الابصار مشروط بان يخرج الشعاع من العين ويتصل ذلك الشعاع بالمرئي والثاني ان يقال الشرط هو ان يخرج الشعاع من العين ويتصل بالهوا المتصل بالمرئي وحينئذ يصير الشعاع بالهوا المتصل بالمرئي سببا لحصول الابصار وهذا هو قول اكثر المحققين من القايلين بالشعاع فهذا تفصيل المذاهب المذكورة في هذا الباب واما الشيخ فانه احتج على فساد مذهب القايلين بالشعاع بامور الحجة الاولى وهي ان هذا الشعاع الخارج من العين اما ان يكون جسما او عرضا والقسمان باطلان فبطل القول بالشعاع اما انه لا يجوز ان يكون عرضا فظاهر بناء على ان الانتقال على الاعراض لا يجوز واما انه لا يجوز ان يكون جسما فلوجوه الاول انه لا يجوز ان يكون في بصر الانسان جسم يلطف مقداره ان يملا نصف كرة العالم وينبسط عليها ولقايل ان يقول هذا الاستدلال ضعيف من وجوه الاول ان الابصار عندكم

عبارة عن انطباع صورة المرئي في الرائي فعلى هذا يلزم ان الانسان اذا راى نصف العالم ان ينطبع
صورة نصف العالم في نقطة ناظره وذلك محال واذا التزمت هذا المحال فكيف تستبعدان يخرج
من بصر الانسان جسم يلاقي نصف كرة العالم وبالجملة فان كان صغر نقطة الناظر يمنع من ان يخرج
منها جسم ينبسط على نصف كرة العالم فكذلك صغرها يمنع من ان يرتسم فيها صورة نصف كرة العالم مع
كبرها الثاني وهو ان مثبتي الجوهر الفرد لما قالوا لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها لزم
ان يكون بعض من الخردلة الواحدة طبقات يغشى بها وجه السموات والارضين فاتم الزمتم وقلتم
هذا وان كان مستبعدا الا انه ليس بممتنع الوجه الثالث وهو ان مذهبكم ان الجسم يمكن ان ينتقل
من المقدار الصغير الى الكبير وبالعكس واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال ان الشعاع حين ما كان في العين كان
صغير المقدار فاذا خرج من العين انبسط وعظم قدره الوجه الرابع وهو ان هذا الكلام انما يتوجه على من يقول
شرط حصول الابصار خروج الشعاع من العين واتصاله بالهواء المتصل بالمرئي فانه لا يتوجه عليه هذا المحال
البتة فانه يقول الشعاع الموجود في العين وان كان في غاية القلة الا ان شرط الابصار خروجه من العين و
اتصاله بالهواء البين المتصل بالمرئي وهذا الكلام لا يتوجه عليه ما اوردتموه البتة فسقط ذلك الكلام
بالكلية لا يقال واذا لم يكن حصول الابصار مشروطا بان يخرج الشعاع من العين ويتصل بالمرئي فلم لا يكتفي
بالهواء البين الواقف بين الرائي والمرئي من غير حاجة الى خروج هذا الشعاع القليل من العين لانا نقول
ان هذا الكلام ليس استدلالا على فساد القول بالشعاع على هذا الشرط الذي ذكرناه بل هو مطالبة بالدليل
الدال على الصحة فانه غير لحصول الابصار من العين قال الشيخ ثم انه مع ذلك ان كان متصلا
بالبصر كان اعظم وان كان منفصلا لم يتاد دركه الى البصر وان كان متصلا وجب ان يكون غير مانع للابصار
التفسير قال رضي الله عنه هذا هو الحجة الثانية على فساد ان يكون هذا الشعاع جسما
ويقرره ان الشعاع الذي هو شرط الابصار لما ان يكون بعد خروجه عن العين يبقى متصلا بالعين او ينفصل
عنها لا جائز ان يبقى متصلا لوجهين الاول ان الشعاع الذي يبقى احد طرفيه متصلا بنقطة
الناظر ويصير طرفه الاخر متصلا بنصف كرة العالم يكون حجمه في غاية العظم فكيف يعقل خروج مثل
هذا الجسم عن نقطة الناظر والثاني انه من المحال ان يبقى هذا الجسم متصلا لان العالم مملوء من الاجسام
فلو حصل هذا الشعاع العظيم منه لزم نفوذ جسم في جسم وهو محال ولا جائز ان يبقى هذا الشعاع منفصلا

المعطى

من العين لانه يوجب ان لا يحصل الابصار بهذا الشعاع كما لا يحصل اللمس باليد المقطوعة فهذا
تقرير كلامه على احسن الوجوه ولقائل ان يقول اما الكلام في ان هذا الجسم العظيم كيف يخرج من
العين فقد سبق الكلام عليه ثم المحققون منهم لا يقولون ان الشرط فيه ان يصير هذا الشعاع من العين
متصلا بالمرئي بل الشرط ان يتصل بالهواء البين المتصل بالمرئي وعلى هذا التقدير فالحجة التي ذكرتموها
لا يتوجه البتة عليه لا يقال واذا لم يكن اتصال هذا الشعاع بالمرئي شرطا فلم لا يقال ايضا ان خروجه
عن البصر ليس شرطا ايضا لانا نقول تخيل هذه المعارضة ليس استدلالا على بطلان هذا المذهب
بل يكون مطالبة بالدليل وحينئذ يسقط هذا الكلام بالكلية قال الشيخ وايضا فلو كان
جسما فاما ان يكون حركته بالطبع او بالارادة فان كان بالارادة كان لنا عند التحديق ان نصرفه عنها فلا نرى شيئا
التفسير قال رضي الله عنه هذا هو الحجة الثالثة على بطلان القول بالشعاع وتقريره
ان الشعاع لو كان جسما كانت حركته اما طبيعية او ارادية والاول باطل لان الحركة الطبيعية لا تكون الا
الى جهة واحدة فكان يجب ان لا يتحرك الا الى جهة واحدة فكان يجب ان لا يرى الرائي المرئي الا في جهة
واحدة والثاني باطل لان حركة هذا الشعاع لو كانت باختيارنا لزم ان يقال انا عند التحديق نقدر على ان
لا نراه ومعلوم ان ذلك باطل ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان هذا الشعاع ينفذ في الزجاج
ثم ينفذ في العصبة المجوفة الى سطح العين فان كان الجفن منطبقا لم ينفصل ذلك الشعاع
وان كان مفتوحا انفصل من مسام سطح العين واذا انفصل منه اتصل بالهواء الواقف بين الرائي وبين
المرئي وقد ذكرنا ان الشرط ليس الا هذا القدر وما ذكرتموه لا يبطل هذا المذهب قال الشيخ
فان كان اذا خالط الهواء فعل فيه احال الهواء الى الادراك التفسير قال رضي الله عنه اعلم
ان الكلام الذي تقدم ذكره انما يمكن ايراده على من يقول شرط حصول الابصار ان يخرج من العين شعاع
ويتصل بالهواء المتصل بالمرئي وهكذا الوجوه الثلاثة لا يتوجه عليها البتة فاما الذي ذكره في هذا الفصل
فانما ذكره لابطال هذا المذهب وتقريره ان الشعاع الخارج من العين لو احال الهواء الى كيفية صار الهواء
يحصل عندها الابصار لكان كلما كان الناظرون اكثر كانت تلك الكيفية اقوى واشد فكان يجب ان يكون
الابصار اكمل ولما لم يكن كذلك علمنا ان هذا المذهب باطل ولقائل ان يقول هذا الكلام في
غاية الضعف وبيانه من وجوه الاول وهو ان الهواء يكون متصلا بالنقطة الجليدية في عين
الرائي

بالنقص

ولم يستحيل ان يكون ذلك الهوا العينه متصله بالنقطه العينيه التي من ع بين عمرو ولذا كان ذلك كذلك فتاثر عين زيد من جزء من الهوا وتاثر عين عمرو من جزء من الهوا مغاير لذلك ولا تعلق لاحدهما بالاخر واذا كان كذلك فهاهنا لم يجتمع على المنفعل الواحد فاعلون كثيرون فيشان التي قالوا وصف باطل الثالث ان الانسان اذا نظر الى السراج شاهد بين عينيه وبين ذلك السراج خطوطا من الشعاع ممتدين من ناظريه الى ذلك السراج مغاير لخط الشعاع الذي يمتد من ناظر غيره الى ذلك السراج وكيف يمكن العاقل ان يقول هاهنا اجتمع على القابل الواحد فاعلان موجبان يكون لفعل اقوى الثالث هب انه اجتمع على المنفعل الواحد فاعلون كثيرون لكن لم لا يجوز ان يقال ان كل ما لاكثر حصوله من ذلك الاثر فقد حصل بالمؤثر الواحد فلا جرم عند كثرة المؤثرين لم تظهر الزيادة **قال الشيخ** ولو كان الاحساس بملاقيه الشعاع لكان المقدار يدرك كما هو ان كان الملاقي بالمماسة الى الرطوبة الجليدية فقول انه يجب ان يكون الابعد يرى اصغر برهان ذلك ليكن الرطوبه الجليدية ا ه ولنكن اح مقدارين متساويين وابعدهما ح د ولنكن عمودا عليها ولنصل ه ك ه ط ا ه ه ح ه ح ه د فلان مثلثي ا ه ح ه د ك كل واحد منها متساوي الساقين وقاعدتاها متساويتان وارتفاع ه ك اطول فزاوية د ه ح اصغر فزاوية ا ه ب اعظم فنادة ح ه د ونرها قوس ح د وزاوية ا ه ب وترها قوس ط ك فيكون ط ك اكبر من قوس ح د ونتمم ا ب بر شيء ط ك وسبح د ح بر شيء ح ك فارتسم فيه شبح الاصغر منوا ان يرى احد من الجليدية اكبر ومتى كان محل الشبح منها اصغر الزاوية تعين ان صغر لها بار حيث يكون الابصار بقول الشيخ لاجل ملاقاة الشعاع **التفسير** قال رضي الله عنه اعلم ان هذا الشكل ذكره اوقليدس في كتاب المناظر والمراد منه انه لو كان الابصار بسبب خروج الشعاع لم يكن بعد المرئي عن الرائي موجبا ان يرى اصغر مما هو عليه ولما كان بسبب انطباع الشبح في الجليدية فان بعد المرئي عن الرائي موجب ان يرى اصغر مما هو عليه فلها المقام الاول فهو انه ان كان شرط الابصار خروج الشعاع عن العين واتصاله بما هو المتصل بالمرئي هذا الموحاصل

مراحم لم للسلمه

سواء كان المرئي قريبا او بعيدا ولما لم يكن كذلك علمنا ان القول بالشعاع باطل ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال شرط حصول الابصار خروج الشعاع من الحدقه السليمه شرط ان يكون على حد مخصوص من القرب والبعد فان كان متصلة بالرائي امتنعت رؤيته وان كان في غاية البعد امتنعت ايضا رؤيته وان لم يكن متصلا لكنه قريب جدا من الحدقه اعظم مما هو فانا اذا قربنا حلقة الخاتم الى العين رايناها كالسوار وان لم يكن في غاية البعد رايناها اصغر مما هو وان كان على الحد المعتدل رايناه كما هو فلم لا يجوز ان يكون خروج الشعاع من الحدقه السليمه شرطا لحصول الابصار على هذه الشرائط المخصوصة وهب انا لا نعرف لذلك سببا لكن الاحتمال قائم واما المقام الثاني وهو انه اذا كان الابصار بسبب انطباع شبح المرئي في نقطة الناظر فان كان المرئي بعيدا وجب ان يرى صغيرا فاعلم ان الشيخ بين هذا الشكل الهندسي فمتى كان المرئي ابعد كان موضع الارتسام صغيرا وهذا حق لا نزاع فيه الا ان هذا الكلام انما يتم اذا ضممنا اليه مقدمة اخرى وهي قولنا وكل ما كان موضع الارتسام اصغر وجب ان يرى المرئي اصغر والشيخ لم يبين هذه البتة ولم يذكر في تقريره شبهة فضلا عن حجة ونحن نقول هذه المقدمة كاذبة ويدل عليه وجوه ثلثة الاول ان انطباع العظيم في الصغير اما ان يكون ممتنعا او لا فان كان ممتنعا فقد بطل القول بان الابصار لا يتم الا بالانطباع لانا نرى نصف كرة العالم وكيف يعقل انطباع نصف كرة العالم في النقطه العينيه وان كان جائزا لم يلزم من صغر موضع الارتسام ان تكون الصورة المرتسمة صغيرة الثاني ان المربع المساوي الاضلاع المتساوي الزوايا يكون كل واحد من زواياه قائمة والقطر يقطع هذا المربع فالزاويتان اللتان يقطعهما ذلك القطر يقطع كل واحدة منهما بنصفين متساويين واما المربع المستطيل المساوي الزوايا فان القطر اذا قطعه بنصفين فالزاويتان اللتان يقطعهما القطر يقسمهما قسمين مختلفين فالقسم الذي يوتره الضلع الاعظم يكون اعظم من نصف قائمة والقسم الذي يوتره الضلع الاقصر يكون اقل من نصف قائمة اذا عرفت هذا فنقول اذا نظر الناظر الى عمود قائم على الارض طوله عشرون ذراعا على بعد عشرين ذراعا ونظر ايضا الى خط الى انسان على بعد ذراعين وكان الناظر مضطجعا ووضع بصره على سطح الارض الذي فرضنا ان ذلك العمود وذلك الانسان قائمين عليها فانه ليس يرى ارتفاع العمود اصغر من ارتفاع قامة الانسان مع ان الزاوية التي هي عند العمود المذكور اعظم من نصف قائمة فانه اذا كان البعد

من عين الانسان الى موضع العمود عشرين ذراعا وكان طول العمود ايضا عشرين ذراعا كان المربع
المتولد منهما مربعا متساوي الاضلاع وكان الخط الذي يمر من عين الانسان الى راس العمود قطر ذلك
المربع فقاسما الزاوية القائمة الى نصفين وكان الانسان يرى من نصف قائمة ولما ان كان البعد من العين
من موقف الانسان ذراعين وكان طول الانسان اكثر من ذراعين كان المربع الحاصل منهما مستطيلا
فكان الخط الخارج من عين الانسان بالشرط المذكور الى راس الانسان قاطعا هذا المستطيل لا
بنصفين ويكون الانسان يرى في هذه الحالة اعظم من نصف قائمة فثبت بهذا البرهان انه لا يلزم من
كون زاوية الابصار اصغر ان يرى المرئي اصغر ولا من كونها اكبر ان يرى المرئي اكبر الوجه الثالث
في بيان انه لا يلزم من صغر زاوية الابصار ان يرى المرئي اصغر انا اذا راينا شيئا على قدر نصف ذراع
ثم تباعدنا عنه قدر خمسة اذرع فانه لا يتفاوت مقداره في الادراك مع ان التفاوت الواقع في الزاوية
كثير جدا فلو كان التفاوت في صغر الزاوية وكبرها يوجب لان يرى الشيء اصغر مما كان لكان الامر على
ما ذكرناه فثبت بهذه الدلائل الثلثة انه لا يجوز ان يكون السبب في ان يرى الشيء اصغر مما هو عليه في نفسه
صغر الزاوية التي تحصل من الانطباع وهاهنا اخر الكلام في الاستدلال على فساد القول بالشعاع
~~ويلزم من ذلك~~ ان يكون القول بالانطباع حقا على ما هو مذهب الشيخ واعلم ان القائلين بالشعاع
احتجوا على القول ~~بفساد~~ بالانطباع من وجوه الاول ان بديهة العقل حاكمة بان انطباع الصورة
العظيمة في المحل الصغير محال عقلا ونحن اذا فتحنا اعيننا فانا نبصر نصف العالم في نقطة الناظر
وذلك لا يقوله عاقل والعجب ان اصحاب الانطباع شنعوا على اصحاب الشعاع وقالوا كيف يعقل ان
يخرج من نقطة الناظر شعاع يتصل بنصف كرة العالم وهذا القول لعمري وان كان مستبعدا الا ان
قول اصحاب الانطباع اظهر منه فسادا لانه لا يسوغ في العقل ان يخرج جسم شعاعي صغير من العين
ثم ينتظم حجمه في الخارج لاسيما على مذهب من يجوز التخلخل والتكاثف فاما صورة نصف العالم لو
حصل في نقطة الناظر فاما ان يبقى على ذلك العظم حال حصول هذا الحلول او لا يبقى عليه فان كان
الاول لزم ان يكون العظيم حال كونه عظيما مساويا للصغير حال كونه صغيرا وذلك لا يقول به عاقل وان كان
الثاني فحينئذ يجب ان لا يرى عظيما لان هذه الصورة اذا كانت لا ترى الا عند الانطباع وهي
عند الانطباع صغيرة لزم ان يقال انها لا ترى متعظمة فلزم ان لا ترى الاشياء العظيمة

وذلك كما في الحجة الثالثة وهي انا نرى بالبصر ان هذا الشيء قريب منا او بعيد ولا معنى للقرب
والبعد منا الا مقادير الابعاد الحاصلة بين الرائي والمرئي فلو كان الادراك عبارة عن الانطباع لكان
لما ادركنا هذه الابعاد وجب ان يرتسم في العين هذه الابعاد لكن ذلك محال لوجهين الاول
انا نرى البعد الذي طوله الف ذراع فحصوله في العين ونحو ذلك محال لانه ليس للعين امتداد بقدر اصبع والثاني ان
العين لها في ذاتها امتداد فلو حصل فيها امتداد اخر عند ادراك القرب والبعد لزم اجتماع بعدين في زمان
واحد وهذا محال عندهم وعليه بنوا ابطال القول بالخلاء الحجة الثالثة الرطوبة الجليدية اما ان تكون
ملونة او غير ملونة لا جائز ان تكون ملونة لوجهين الاول انها لو كانت ملونة لوجب ان يرتسم
الصور في ظاهرها ~~فتكون~~ ووجب ان يرى المرئي على لون ممتزج من لون الجليدية ومن لون الصورة الحاصلة
الا ترى انا اذا نظرنا الى الحمرة الشديدة نظرا كثيرا ثم نظرنا بعد ذلك الى الجسم الابيض فانا نراه على
لون ممتزج من البياض والحمرة فاذا نظرنا الى الابيض امتزج هذان اللونان فكذا هاهنا وان لم تكن الجليدية
ملونة امتنع ارتسام الاشباح فيها كما هو فانه لما كان شفافا خاليا عن الالوان لا جرم امتنع ارتسام الاشباح
فيها الحجة الخامسة لو ارتسم الشبح في الجليدية لكان موضع الارتسام منها موضعا معينا ولو كان
كذلك لكان كل من نظر الى الجليدية فانه يرى ذلك الشبح في موضع معين ولا يمتنع ان يختلف موضع ذلك
الشبح باختلاف مقامات الناظرين لكنه لا يختلف باختلاف مقامات الناظرين فعلمنا انه ليس هناك
صورة مرتسمة في الحقيقة هذه كلمات الفريقين في هذا الباب والحق ما قد ذكرناه في كتاب الملخص ولنرجع الى الشرح
وهاهنا اخر الكلام في الحواس الظاهرة

الفصل الرابع عشر

في الحواس الباطنة **قال الشيخ** واما القوى المدركة في الباطن فمنها القوة التي
سيقت منها قوة الحواس الظاهرة وتجمع تأديتها اليها وتسمى الحس المشترك **المفسر**
قال رضي الله عنه يجب علينا اذ ذكرنا الظاهرة القوى الباطنة ثم نشتغل بعد ذلك بتفسير كلام الشيخ
ونقرر ان نقول الادراكات اما كلية واما جزئية اما الادراكات الكلية فهي للنفس واما الادراكات
الجزئية فهي اما للحواس الظاهرة وقد تكلمنا فيها واما للحواس الباطنة فنقول هذه الحواس الباطنة اما
ان تكون مدركة او متصرفة والمدركة اما ان تكون مدركة للصور او للمعاني اما المدركة للصور اي الامور المحسوسة
بالحواس الظاهرة فهي المسماة بالحس المشترك وخزانته الخيال واما المدركة للمعاني القائمة بالامور

المحسوسة مثل كون هذا الشخص عدوًّا وذاك حبيبًا فهي الوهم وخزانته الذاكرة ولها المتصرفة فهي
القوة المفكرة هذا هو الكلام في تعريف هذه الحواس الخمسة الباطنة على سبيل الاختصار ثم نقول
احتج الشيخ على اثبات القوة المسماة بالحس المشترك بان قال انا اذا ابصرنا لون العسل حكمنا بانه حلو والحاكم
بشيء على شيء لا بد وان يكون مدركا لكل واحد من الامرين بنا على ان التصديق مسبوق بالتصور فوجب
القول باثبات قوة واحدة مدركة لجميع الصور المحسوسة بالحواس الخمسة ومعلوم ان شان الحواس
الخمسة ليس كذلك ولا يجوز ان يكون ~~جوهر النفس لان النفس لا~~ يدرك هذه المحسوسات فلا بد من قوة اخرى
جسمانية لتكون مدركة لجميع هذه المحسوسات وتلك القوة هي التي سميناها بالحس المشترك هذا تقرير هذه
الحجة ولقائل ان يقول ما ذكرتموه باطل من وجهين احدهما انه كما ان نقول هذا الملون حلو ان
يكون طعمه كذا كذلك ايضا ان نقول هذا الشخص انسان وليس بفرس فاما ان لا يلزم من القاضي على
الشيئين ان يحضره المقضي عليهما او يلزم فان كان لا يلزم حينئذ الحاكم على هذا الشخص بانه انسان لا يكون
مدركا لهذا الشخص من حيث انه هذا الشخص والانسان من حيث انه انسان فيكون الشيء الواحد مدركا
للكلي والجزئي لكن المدرك للكلي هو النفس فيجب ان يكون المدرك لهذا الجزئي هو النفس واذا كان الامر كذلك
كانت النفس مدركة للجزئيات وانتم انما حكمتم باثبات هذه القوى بناء على ان النفس لا يمكنها ان يدرك الجزئيات
حينئذ يظهر فساد الدليل الذي ذكره الشيخ الثاني لم لا يجوز ان يقال المدرك لهذه المحسوسات الظاهرة
هو الحس الظاهر والحاكم على هذا الملون بانه هو هذا المطعوم هو القوة المفكرة التي هي المتصرفة في الصور
والمعاني بالتحليل والتركيب وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات هذا الحس المشترك ثم نقول الذي يدل
على فساد القول بالحس المشترك وجوه الاول انا اذا ابصرنا المرئيات بالقوة الباصرة وسمعنا المسموعات
بالقوة السامعة وكذا القول في سائر المحسوسات ثم انا اذا احسسنا بكل واحد من هذه المحسوسات
مرة اخرى فهذا الحس المشترك حينئذ كانا قد احسسنا بكل واحد من هذه المحسوسات مرتين مرة بالحس
الظاهر ومرة بالحس المشترك في الحالة الواحدة ومن المعلوم ان هذا المعنى معلوم البطلان بصريح العقل
الثالث انه ان هذه القوة الواحدة لو اجتمعت فيها هذه الادراكات ثم قلنا ان هذه القوة
موجودة في مقدم الدماغ لانا اذا لمسنا باليد وادركنا حرارة فانا نجد ذلك الحس حاصلا في مقدم الدماغ
وانا اذا ذقنا بالفم شيئا فانا نجد ذلك الذوق حاصلا في مقدم الدماغ وكما نعلم بالضرورة انا نجد ذلك

[illegible]

اللمس باليد لا بمقدم الدماغ ونجد ذلك الذوق باللسان والفم لا بمقدم الدماغ فكان قولهم على خلاف
العقل الحجة الثالثة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فالقوة الواحدة لا يصدر منها الا نوع من
الادراكات فالقوة الباصرة يمتنع ان يصدر عنها الا نوع واحد من الادراك وهو الابصار اذا عرفت هذا
فنقول انهم زعموا ان هذه القوة المسماة بالحس المشترك تقوى على ادراك جميع المحسوسات فجمع الادراكات
وذلك يبطل ما قالوه من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا اثر واحد ولنرجع الى تفسير الالفاظ
اما قوله فمنها القوة التي تنبعث عنها الحواس الظاهرة ويجتمع تادياتها اليها وتسمى الحس المشترك واعلم
ان هذه العبارة كلها مختلة والحق ان العبارة الصحيحة ان يقال فمنها القوة التي تنبعث منها قوى
الحواس الظاهرة كلها اليه هذه القوة المسماة بالحس المشترك حتى حكم على هذا الملون بانه هو هذا
المطعوم فكان هذه الحواس الظاهرة انما خلقت لاجل ان يكون خادم هذا الحس المشترك وانما
تسعد باعمالها وافعالها خدمة له وذلك هو المراد من الانبعاث ولهذا السبب سموا هذه القوة بانها
مجمع الحواس الظاهرة ثم ها هنا بحث اخر وهو ان ادراك هذه الماهيات من باب الانفعال فانه يعني
التصور الا حصول صور الماهيات في القوة المدركة واما الحكم على هذا بانه هو ذاك او ليس ذاك فهو
من باب الفعل وعندهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فعلى هذا القانون يجب ان لا يكون القوة الحاكمة
على هذا اللون بانه هو هذا المطعوم مدركة لهذا اللون ولهذا الطعم والا فقد صدر عن الواحد فعل
وانفعال معا وذلك غير جائز ثم اذا لم يكن هذا الحاكم مدركا للمحكوم عليه فليت شعري كيف حكم بشيء غير
معلوم على شيء غير معلوم وايضا فقد بين صحة هذا الكلام لكنه يبطل قوله القاضي على الشيئين لا بد وان
يحضره المقضي عليهما ولما ان قلنا ان هذه القوة الواحدة تدرك الماهيات وتحكم عليها معا فحينئذ قد جوزوا
صدور الاثار المختلفة عن القوة الواحدة فلم لا يجوزون ان يكون القوة الواحدة هي المدركة للصور
وهي المدركة للمعاني وهي المتصرفة فيها بالتحليل والتركيب قال الشيخ وهذا الحس المشترك
يقترن به قوة تحفظ ما تؤدي به الحواس اليه التفسير قال رضي الله عنه فيه مسائل
المسألة الاولى احتج على اثبات الحس المشترك بان قال انا اذا شاهدنا شيئا ثم غفلنا عنه فانه
تبقى صورة ذلك المشاهد في الخيال بدليل انا اذا شاهدناه مرة اخرى حكمنا بان الذي نشاهده هو هذا
الذي شاهدناه قبل فلولا ان صورته كانت محفوظة عندنا لما قدرنا على ان نحكم بان هذا المشاهد

هو الذي كان مشاهدًا فقد ثبت ذلك واحتج الشيخ في سائر كتبه على ان هذه القوة الحافظة غير تلك القوة المسماة
بالحس المشترك بان قال الحس المشترك لها قوة اخذ وهذا الخيال له قوة حفظها والحفظ لا يحصل
للشيء الذي يحصل له القبول بدليل ان الماء له اخذ الصور وليس له قوة حفظها وهذا الوجه ضعيف لان هذا
الذي يحفظ هل يقبل ام لا فان كان قد قبل فقد سلمتم ان القوة الواحدة قد حصل لها القبول والحفظ معا
وحينئذ قولكم الحفظ يحصل بما لا يحصل به القبول يكون باطلا وان كان ما قبل فهذا محال لانه لما لم يقبل
تلك الصور كيف يحفظها وذلك معلوم بالضرورة ثم نقول الذي يدل على فساد القول بهذه القوى وجوه
الاول ان الجزء الدماغي الذي يقال بان هذه القوى حالة فيه شيء صغير جدا في الحجم ثم انا نتخيل
صور الجبال والبحار فيها ومن المعلوم بالبديهة ان ارتسام الصور العظيمة في المحل الصغير محال الحجة
الثاني هو ان هذه الصور الكثيرة اذا ارتسمت في هذا المحل الصغير فحينئذ يلزم وقوع تلك
النقوش بعضها على البعض فوجب ان يحصل الكل هذا اذا قلنا ان تلك النقوش حصلت فيه ولا ان
قلنا انها ما حصلت فيه كان ذلك قولا بان هذه الصورة غير مرتسمة فيه الحجة الثالثة مذهب الشيخ
انه لا معنى للادراك الا حضور صورة المدرك في المدرك فلما قال هذه الصور حاضرة في هذه القوى
مع ان هذه القوى ما ادركها فحينئذ يلزم ان يكون الادراك غير هذه الحضور وذلك يناقض قوله انه لا معنى للادراك
الا مجرد الحضور **المسألة الثانية** اما قوله عضو مقدم الدماغ فمعناه
ان العضو الحامل للقوة المسماة بالحس المشترك والقوة المسماة بالخيال هو مقدم الدماغ والدليل عليه
انه متى وقعت الآفة في هذا العضو اختلت افعال هذه القوة ولقائل ان يقول ههنا سؤالات
السؤال الاول انه لا يبعد ان يكون هذا العضو آلة للقوة الفاعلة لهذا الفعل لا محل فمن
وقوع الآفة في هذا العضو وقوع الآفة في هذا الفعل وحينئذ لا يمكن الاستدلال به على كون
هذه القوة حالة في هذا العضو السؤال الثاني ان محل هاتين القوتين اما ان يكون جزء الدماغ
او جزءين والاول باطل والا لكانت الصور الحاضرة عند احدى القوتين تكون حاضرة عند الاخرى
وحينئذ يلزم ان يقال متى كانت هذه الصور حاضرة عند الخيال ان يكون الحس المشترك مدركا لها
ومتى لم يكن الحس المشترك مدركا لها لا تكون تلك الصور حاضرة عند الخيال وكل ذلك باطل والثاني
ايضا باطل والا لزم جواز ان يختل احد العضوين مع بقاء الاخر على السلامة فحينئذ في ساير القوى

ومعلوم ان ذلك باطل **قال الشيخ** وها هنا قوة اخرى في الباطن تدرك في الامور المحسوسة
التفسير قال رضي الله عنه لما اثبت القوة الباطنة المدركة لصور المحسوسات وهي
الحس المشترك واثبت خزانته وهي الخيال شرع في اثبات القوة الباطنة المدركة لمعاني المحسوسات
وهي المسماة بالوهم وتقريره ان كون هذا الشخص صديقا وهذا عدوا معنيان مضافان الى هذين
الشخصين ولا شك ان الحس لا يدركهما فلا بد من اثبات قوة اخرى وهي المسماة بالوهم ولقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون القوة الواحدة مدركة لتلك الصور ولهذه المعاني ولا يمكنكم ان تبطلوا هذا الاحتمال الا
بانا بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد ابطلناه ثم نقول الدليل على ان المدرك لهذه المعاني
هو المدرك لتلك الصور انا اذا قلنا ان هذا الشخص المحسوس عدو فقد حكمنا على هذا الشخص بكونه عدوا و
الحاكم على شيئين لا بد وان يكون مستحضرا لهما فثبت انه لا بد من الاعتراف بشيء واحد يكون ذلك الشيء
الواحد بعينه مدركا للصور والمعاني وهو المطلوب **قال الشيخ** وكما ان الحس خزانة هي
المصورة كذلك للوهم خزانة تسمى الحافظة والذاكرة وعضو هذه الخزانة مؤخر الدماغ **التفسير**
قال رضي الله عنه فيه مسائل المسألة الاولى لما اثبت الحس الباطن المدرك لصور المحسوسات خزانة هي
الخيال كذلك اثبت لهذا الحس الباطن الذي سماه بالوهم خزانة وهي الحافظة وهي التي تحفظ المعاني
والكلام فيه عين ما تقدم فان الذي يحفظ هذه المعاني ان كان لم يقبلها فكيف يحفظها وان كان قبلها
كان هذا اعترافا بان الشيء الواحد قد يكون قابلا وحافظا معا وحينئذ يبطل قولهم انه لا بد من اثبات
قوتين لهذين الفعلين **المسألة الثانية** ذكر الشيخ في كثير من كتبه ان الاولى
ان يقال الحافظة لهذه المعاني عند الذكر المسترجعة ويكشف لقولنا ذلك والحفظ امساك لا استرجاع
بل والقوة الواحدة لا تنفي ان يفعل فعلين مختلفين الا والذي يقول ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الا ذلك
المسألة الثالثة ان تذكر المنسيات عجيب جدا وذلك لان الانسان حال ما يتذكر الشيء
الذي نسيه اما ان يقصد تذكره بعينه او لا يقصد فان قصد تذكره بعينه فهو عالم بعينه لان القصد
الى الشيء المعين حال الغفلة عنه بعينه محال واذا كان عالما به بعينه استحال ان يتذكره لان التذكر طلب
له لا تحصيل العلم به فاذا كان العلم به حاصلا كان تذكره طلبا لتحصيل الحاصل وهو محال وان لم
يقصد تذكره بعينه بل قصد تذكر شيء اي شيء كان فلم حصل تذكر ذلك الشيء دون ساير المنسيات ومن ان

امر المنكر عجيب قال الشيخ وههنا قوة تفعل في المخزونات تركيبا وتفصيلا تجمع
بين بعضها وبعض وتفرق بين بعضها وبعض التفسير قال رضي الله عنه هذه هي سابع
المسائل الاولى لما اثبت القوة الباطنة المدركة لصور المحسوسات مع خزانتها ثم اثبت القوة
الباطنة المدركة للمعاني المحسوسة مع خزانتها شرع الآن في اثبات القوة المتصرفة ونقرر انه يمكننا
ان نركب بعض الصور الخيالية ببعض كما اذا تخيلنا جبلا من ياقوت وبحرا من زيبق وانسانا له الف راس
ويمكننا ان نركب هذه الصور الخيالية بهذه المعاني الوهمية كما اذا حكمنا بان هذا الشخص صديق وهذا عدو
وانا نشاهد هذا ثم نقول هذا التركيب والتحليل فعل واما ادراك الجهات فانه انفعال والقوة الواحدة
لا تكون فاعلة ومنفعلة معا فلما كانت تلك القوة المدركة لها منفعلة وجب ان تكون هذه القوة الفاعلة
مغايرة لتلك القوى المنفعلة التي هي القوى المدركة وذلك هو المطلوب ولقائل ان يقول السؤال عليه
من وجهين الاول ان هذه القوة التي تتصرف في الصور الجزئية هل تدركها او لا تدركها فان
كانت تدركها فقد اعترفتم بان القوة الواحدة لا يمتنع ان تكون مدركة متصرفة معا وحينئذ يسقط الحكم
وان كان لا تدركها كيف يمكن ان تتصرف فيه وليت شعري كيف غفل هؤلاء عن امثال هذه السؤالات الظاهرة
الثاني ان المدرك للتصورات الكلية والتصديقات الكلية ليس الا النفس والنفس جوهر واحد ليس له اجزاء
ولا ابعاض حتى يقال صاحب التصورات شيء وصاحب التصديقات شيء فهي عبارة عن تركيب تلك
التصورات تارة وتحليلها اخرى ثم ان هذين الامرين تستقل بهما جوهر النفس من غير توسط القوى والالة
فان جاز ذلك في الكليات فلم لا يجوز مثله في الجزئيات

المسئلة الثامنة

زعموا ان هذه القوة اذا استعملها العقل سميت مفكرة واذا استعملها الوهم سميت متخيلة قال المفسر
رضي الله عنه ههنا بحثان الاول ان العقل اما ان يمكنه ادراك هذه الصور الجزئية او لا
يمكنه ادراكها فان امكنه ادراكها فحينئذ يقول لعل المدرك لها هو العقل لا هذه القوى التي اثبتموها
وعلى هذا التقدير لا يمكنهم اقامة الدلالة على اثبات هذه القوى وان كان لا يمكنه ادراكها فحينئذ يكون العقل
غافلا عن هذه الجزئيات فكيف يمكنه استعمال هذه القوى المتصرفة في تلك الامور مع كونه غافلا عنها
بالكلية البحث الثاني هو ان قولكم اذا استعملها الوهم سميت متخيلة اعتراف منكم بان الوهم يستعملها
واستعمال الوهم لها فعل وكون الوهم مدركا لتلك المعاني الجزئية انفعال فحينئذ يلزم ان الوهم مبدأ

للفعل والانفعال معا وان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون المتولي لهذا التركيب والتحليل هو الوهم فقط من
غير حاجة الى اثبات هذه القوة المسئلة الثالثة في بيان قوله وعضوها الدودة التي في وسط
الدماغ اما الدودة فوصفها مذكور في كتب التشريح وانما عرفوا ان هذه القوة هناك لانه متى حصلت الافة
في هذا الموضع اختل فعل هذه القوة وقد تقدم الكلام في هذا الاستدلال قال الشيخ
فهذه هي القوى التي في باطن الحيوان اعني الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتخيلة التفسير
قال رضي الله عنه اما الكلام على الدلائل التي تمسك بها في اثبات هذه القوى فقد تقدم الآن ونزيد ههنا
سؤالا آخر فاقول صور هذه المحسوسات كما انه يمكن ادراكها على وجه جزئي فكذلك يمكن ادراكها على
وجه كلي وايضا المعاني الجزئية القائمة بهذه الاشخاص المحسوسة كما يمكن ادراكها على وجه جزئي فكذلك
يمكن ادراكها على وجه كلي وايضا الفكر عبارة عن التركيب والتحليل كما يمكن حصوله في الجزئيات فقد
يمكن حصولها ايضا في الكليات فان الحدود والبراهين مركبة من تصورات كثيرة ثم ان
ادراك الصور وادراك المعاني وتركيب المعاني كما يعقل حصولها في الكليات فان لم يمتنع استناد
هذه الامور الثلاثة في الجزئيات الى قوة واحدة وان امتنع استنادها الى قوة واحدة فكيف حكم باستنادها
في الكليات الى جوهر النفس مع انه في ذاته شيء واحد ليس فيه تركيب البتة وبالجملة فالكلام مختل
قال الشيخ والحس المشترك غير الخيال لكن الحافظ غير القابل في كل شيء فهو غير
قوة للقبول التفسير قال رضي الله عنه ان هذا الكلام قد تقدم ذكره مع الاعتراض
عليه ايضا ونذكر ههنا ان الخيال قوة للقبول وله قوة الحفظ فنقول ان اثبات الدعوى الكلية
بذكر المثال الواحد لا يلزم من كون الامر كذلك في المثال ان يكون الامر كذلك في سائر المواضع
ولئن ترك المثال ورجع الى الدليل العام وهو ان القبول والحفظ اثران مختلفان فيمتنع صدورهما
عن قوة واحدة كان الكلام ما ذكرناه ان الشيء الذي حكم عليه بكونه حافظا لا بد وان يحكم عليه بانه قابل
لان الذي لا يقبل كيف يحفظ وحينئذ يلزم القطع بان الشيء الواحد محكوم عليه بكونه قابلا وحافظا معا
ويلزم منه سقوط هذه الحجة الكلية قال الشيخ والقوة المتخيلة خاصيتها دوام الحركة
ما لم يغلب الملكة قال رضي الله عنه المراد منه انه من خواص القوة المتخيلة تشبيه الشيء
بشبهه او ضده اما التشبيه بالشبيه فان الرجل الذي يستولي على مزاجه الخلط السوداوي

فانه يرى في منامه الصور السود واما التشبه بالضرب كما يقال في بعض المنامات انها لما صعدها
وها هي اخر الكلام في القوى الباطنة المدركة

الفصل الخامس عشر

في القوى المحركة الحيوانية قال الشيخ واما القوى المحركة فهي مبدا انتقال الاعضاء
ليس فيه الا تبديل لفظ فانه ابدل القوة بالمبدا والمحركة بكونها مبدا في انتقال الاعضا
واما قوله بتوسط العضل والعصب فاعلم ان المراد منه ما ثبت في علم الطب ان الروح الحامل لقوة الحس
والحركة انما يجري في العصب النابتة من الدماغ او العصب النابتة من النخاع بدليل انا اذا ربطنا العصبة
ربطا قويا محكما فوق موضع الربط مما يلي جانب الدماغ او النخاع فانه يبقى فيه الحس والحركة وكل ما تحت ذلك الموضع
مما يلي الجانب الاخر فانه يبطل عنه الحس والحركة وذلك يدل على ان قوة الحس والحركة انما يصل الى الاعضا بواسطة
اجسام روحانية نافذة من الدماغ او النخاع في تجاويف الاعصاب الى جملة الاعضا واما العضل فصفته وكيفيته
مذكورة في كتاب التشريح قال الشيخ وله اعوان اولى وثانية فالعون الاول هو المدركة
اما المدركة واما العاقلة والقوتان الاخريان قوتا النزوع الى المدرك التفسير قال رضي الله عنه
فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الحركة الاختيارية لها مبادي مترتبة بعضها على بعض في اربع
مراتب المرتبة الاولى وهي ابعد المراتب هو ان يعتقد الحيوان كون الفعل الفلاني مشتملا على ما يميل اليه
الطبع او على ما ينفر عنه الطبع او لا يعتقد فيه واحدا من الامرين ثم ان ذلك الاعتقاد قد يكون اعتقادا
حقيقيا علميا وقد يكون اعتقادا ظنيا وقد يكون محض الاعتقاد العاري عن سبب يوجبه بل هو محض اعتقاد
حصل في الذهن لا لموجب واعلم انه ما لم يحصل اعتقاد كونه نافعا او ضارا لم يقدم الحيوان على الفعل او الترك
وانما سمي الفعل الحيواني اختياريا لان الاختيار عبارة عن طلب الخير وهو اشارة الى ما ذكرناه واما اذا لم يكن
له اعتقاد كونه نافعا ولا اعتقاد كونه ضارا امتنع الاقدام على الحركة والدفع بل يبقى على الحالة الموجودة
بل هذه هو المرتبة الاولى واما المرتبة الثانية فهي انه اذا حصل اعتقاد كونه نافعا ترتب عليه
ميل الى الجذب واذا حصل اعتقاد كونه ضارا ترتب عليه حصول ميل الى الدفع والميل الى الجذب يسمى
بالشهوة والميل الى الدفع يسمى بالغضب فهذا هو المرتبة الثانية واما المرتبة الثالثة فقد ذكر في الاشارات
ان عند حصول الشهوة يحصل اجماع على الفعل وعند حصول الغضب يحصل اجماع على الدفع وهذه المرتبة
لم يذكرها هاهنا وهذا هو الاصوب في ذلك لانه لا معنى للميل الحادث الا الاجماع على الجذب لا معنى

للميل الحادث الا الاجماع على الترك واما المرتبة الرابعة وهي في الحقيقة هي المرتبة الثالثة فهي انه اذا
حصل الجازم في الجذب او الدفع انضاف ذلك الميل الجازم مع هذه القوى المركوزة في العضلات والاعصاب
مضر المجموع الحاصل من ذلك الميل الجازم مع هذه القوى المركوزة في العضلات موجبا لحصول الفعل اذا
عرفت ما ذكرناه سهل عليك الوقوف على عبارة الكتاب فقوله النزاع يعني الى الجذب هو التخيل او المظنون
نافعا او ملايما تشوقا لمرفق بين النافع والملايم فان النافع ما يكون وسيلة الى حصول ما هو مطلوب لذاته والملايم
ما يكون مطلوبا لذاته **المسئلة الثانية** اعلم ان الذي يتحرك بالاختيار هو الذي يقصد
ان يفعل الفعل المعين والقاصد الى الفعل المعين لا بد وان يكون عالما بماهيته فذلك الفعل المعين لان
القصد الى الشي الذي لا يكون متصورا محال ثبت ان الذي يكون متحركا بالاختيار لا بد وان يكون واحدا و
مذهب الشيخ ان القوة المدركة في محل والقوة المحركة في محل اخر وذلك باطل قطعا قال الشيخ
فهذه هي القوى المشتركة للحيوانات الكاملة من حيث هي حيوانات كاملة التفسير قال رضي الله عنه
ليس كل ما كان حيوانا كان موصوفا بكل هذه القوى المذكورة فان كثيرا منها ما يكون خاليا عن كثير منها و
الحيوان الذي يكون موصوفا بها باسرها فانه يكون بالغا في المرتبة الحيوانية الى اقصى الكمال قال الشيخ وكلها
اجسام على سبيل تصرفها بتلك الاجسام نفسها قال رضي الله عنه المراد ان هذه القوى المدركة والقوى المحركة التي
عددناها فانها كلها جسمانية بمعنى انها حالة في البدن واما جوهر النفس فانه غير موصوف بشي من هذه القوى و
المبادي صفات حاصلة في جوهر النفس وانما هي الموصوفة بالقوى المدركة والمحركة باسرها
قال الشيخ فلذلك لا يتم افعالها الا بالاجسام ويختلف بحسب الاجسام التفسير
قال رضي الله عنه اعلم انه استدل على ان هذه القوى جسمانية بان قال هذه القوى لا يتم افعالها الا بالاجسام
ويختلف بحسب اختلاف الاجسام فهذه مقدمة واحدة ولا بد وان يضم اليها مقدمة ثانية هي كبرى القياس
وهي ان يقال وكل قوة لا يتم فعلها الا بالاجسام ويختلف بحسب اختلاف الاجسام فانها تكون قوة جسمانية فحينئذ
ينتج هذا القياس ان هذه القوى جسمانية قال الشيخ اما المدركة فعرض لها انها اذا افعلت
الهيات لا تدرك او سكت قوله المفسر قال رضي الله عنه اعلم ان الشيخ لما ادعى ان هذه القوى
لا يتم افعالها الا بالاجسام ويختلف حالها باختلاف الاجسام احتج عليه من وجوه اولاها وجوه
الآفة على الافعال الصادرة عن القوى تكون علامة اوجه التشويش والنقصان والبطلان لها

المدركة

والبطلان

الشوش فيكون بحسب الحس ولها النقصان بسبب الهرم جميع هذه القوى لما يدرك ما يحصل فيها هذه
الاجسام الدماغية وذلك لان البصر اما ان لا يرى وذلك هو البطلان او يرى رؤية ضعيفة وذلك هو
النقصان او يرى الشيء على خلاف ما هو عليه وذلك هو التشويش وكذلك القول في سائر الحواس الخمسة
الباطنة فثبت ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالاجسام وانه متى يعترى تلك الاجسام عن امزجتها الموافقة
لتلك الافعال فان تلك الافعال تختل ايضا اما بالتشويش واما بالنقصان واما بالبطلان ولقائل ان يقول
هذا لا يدل على كون هذه القوى جسمانية في ذواتها لان من المحتمل ان تكون هذه الاجسام هي آلات النفس في
هذه الافعال فان عند اختلال الاجسام يختل الافعال لاجل اختلال الآلات **قال الشيخ**
ويعرض لها انها لا تحس بالكيفية التي في الة اذ لا الة لالة لها وانما تدرك بالة ويعرض لها ان لا تدرك فعلها
التفسير قال رضي الله عنه هذا هو الحجة الثانية على ان هذه القوى لا تتم افعالها الا
بالاجسام وتقريره ان القوة الباصرة مثلا لا تدرك ادراكها لانها لا ترى كونها رائية ولا تدرك نفسها فان
القوة الباصرة لا تدرك نفسها وهذا يدل على ان ادراكها للاشياء موقوف على الالة فلما امتنع ان يتوسط بينها
وبين نفسها الة لا جرم امتنع عليها ان تدرك آلتها وان تدرك ادراكها وان تدرك نفسها فثبت بهذا ان هذه
القوى لا تتم افعالها الا بالاجسام ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الادراك قسمان ادراك كلي يتعلق
بجميع الاشيا وادراك جزئي يتعلق الا بالاشيا المخصوصة فالقوة العاقلة قوة كلية تتعلق بجميع الاشيا لا جرم
صح عليها ان تدرك نفسها وان تدرك ادراكها لغيرها وان تدرك آلتها واما القوة الباصرة فانها قوة يمتنع تعلقها
الا بالالوان والاضواء فلا جرم يمتنع ادراكها آلتها ونفسها وادراكها بآلتها فالحاصل ان هذا
الامتناع لا يعلل بفقدان الالة بل يقول امتناع تعلق الحس القوة الباصرة بهذه الاشياء امر ثابت لعين
القوة الباصرة ونفسها لا لعلة منفصلة وما لم ينتف احتمال هذا الاحتمال فانه لا يتم دليلكم السوال
الثالث هب ان هذا الامتناع معلل بفقدان الالة لكن هذا انما يدل على ان هذه القوى لا يصدر عنها
آثارها الا بواسطة هذه الآلات وهذا القدر لا يدل على ان ذواتها جسمانية لاحتمال ان تكون
في ذواتها مجردة عن المواد الا ان صدور افعالها عنها لا يمكن الا بواسطة هذه الآلات الجسمانية
فعند فقدانها يمتنع صدور الافعال عنها **قال الشيخ** ويعرض لها انها اذا انفعل عن محسوس
قوي لم يحس بالضعيف **التفسير** قال رضي الله عنه هذا هو الحجة الثالثة على ان افعال هذه القوى

لا تتم الا بالاجسام وتقريره انه لو وضع سراج في مقابلة الشمس فاذا نظر الانسان اليه فانه لا يراه وعند
سماع صوت الرعد لا يسمع صوت البعوضة وعند الاحساس بالنيران العظيمة لا يحس بالحرارة الضعيفة
وكل ذلك يدل على ان الاحساس بالمحسوسات القوية يمنع من الاحساس بالمحسوسات الضعيفة ثم قال والسبب فيه
ان الاحساس انما يكون بالانفعال والتاثر عن المحسوس فاذا قوي الاحساس قوي الانفعال واذا قوي الانفعال
ثبت الاثر واذا ثبت الاثر لا يتم انتقاش غيره معه ولقائل ان يقول هذا ضعيف وبيانه من وجوه الاول
انا بينا ان القوة وان كانت مجردة بحسب ذاتها عن المادة لكنه لا يمتنع ان يكون صدور فعلها عنها موقوفا على آلة جسمانية
ولا تكون تلك الالة الجسمانية واقعة كيف كانت فانه في ذلك الاثر يشترط صدور ذلك الاثر عنها لكون تلك
الالة الجسمانية واقعة على وجه مخصوص فاذا لم تحصل تلك الخصوصية بحسبه يختل ذلك الفعل فاذا لم يبطلوا
هذا الاحتمال فانه لا يتم دليلكم الثاني ان الحكم الذي ذكره ما يطرد طردا وعكسا اما الطرد فلان قوة
الخيال عندهم قوة جسمانية ثم انه حال ما يتخيل البحر والجبل والسما والارض يمكنها ان يتخيل البقة والبعوضة
واما العكس فلانه حال ما يعسكر في تركيب المقدمات العقلية تكون هذه العمل عمل النفس الناطقة لان التصرف
في الكليات لا يتاتى الا من النفس ثم حال استغراقه في الفكر في تركيب برهان عقلي لا يمكنه ان يستحضر ادراكا
اخر وعلما اخر فهاهنا هذا الامتناع حاصل مع ان هذه القوة قوة عقلية مجردة السوال الثالث انهم
سوا كان المدرك كليا او جزئيا فهو عبارة عن حصول صورة المدرك في المدرك فاذا ثبت هذا فنقول انه اذا
قوي الادراك كان لاجل ان الصورة الحاضرة في ذات المدرك صورة بائنة قوية وثبات هذه الصورة
وقوتها يمنع من حصول صورة اخرى فهذه العلة التي ذكرتموها فيما اذا كان محل الادراك جسما قايما بعينها فيما اذا
شان العقل لا يدل ذلك على كون القوة المدركة جسمانية فظهر **قال الشيخ** ويعرض لها ان
البدن في كل شيء اذا اخذ في الضعف بعد سن الوقوف **التفسير** قال رضي الله عنه هذا هو الحجة
الرابعة على ان هذه القوى الحساسة جسمانية وذلك لان بعد الاربعين ياخذ البدن في الضعف وهذه
القوى ايضا تاخذ في الضعف وذلك يدل على ان ضعف البدن يستلزم ضعف هذه القوى وذلك يدل
على انها جسمانية ولقائل ان يقول لا نسلم ان هذه القوى تاخذ في الضعف بعد الاربعين وما يحتج
الاول انا لنا اكثر الامر كان في زمان الشباب كثير الامراض فلما دخل في سن الكهولة قوي مزاجه
وزالت الامراض والعلل عنه الثاني ان الشيخ يزداد حرصه واملها كما قال عليه الصلوة والسلام

تهرم ابن آدم وتشب منه خصلتان الحرص والامل ولا شك ان الحرص والامل ادراكات وارادات
جزئية ثم انها بعد الاربعين يأخذ في القوة لهذه الضعف فيبطل قولكم ان هذه القوى يأخذ بعد الاربعين في الضعف
ثم نقول هب ان الامر كما ذكرتموه لكن لم لا يجوز ان يقال هذه القوى وان كانت غير جسمانية بحسب الذات
الا انها جسمانية بمعنى ان افعالها لا تصدر عنها الا بواسطة هذه الآلات ولا جرم لزم من اختلال البدن
اختلال هذه الافعال واعلم انهم كما احتجوا بهذه الحجة على ان القوى العاقلة جسمانية فقد احتجوا بما نقررها على ان
القوة العاقلة غير جسمانية قالوا القوة العقلية تقوى بعد الاربعين مع ان البدن يضعف بعد الاربعين فلما قويت
القوة العاقلة عند ضعف البدن علمنا انها غنية في ذاتها عن البدن واعلم ان هذا الكلام ضعيف ايضا
وبيانه من وجهين الاول نقول ان الحواس الظاهرة خمسة والباطنة خمسة اخرى فيكون مجموعها
عشرة ومع الشهوة والغضب اثنا عشر ومع السبعة السابقة وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة و
الغاذية والنامية والمولدة تسعة عشر كل هذه اضداد وموانع للقوة العقلية عن اشتغالها بتحصيل
المعارف الحقيقية اذا ثبت هذا فنقول اذا فرضنا ان القوة العاقلة جسمانية بعد الاربعين تضعف البدن وتضعف
جميع القوى وجب ان القوة العاقلة تضعف لكن تضعف ايضا تلك القوى التسعة عشر التي كلها عوائق وموانع و
اضداد للقوة العاقلة عن افعالها الخاصة فهي انه تضعف فعلها بسبب ضعف في ذاتها ولكنه يقوى فعلها بسبب ضعف
ضدها فقابل ضعف في ذاتها ضعف لضدها الذي هو الاول وبقي ضعف سائر اضدادها معينا لها على افعالها فلم لا يجوز ان
يكون قوتها بعد الاربعين لهذا السبب الوجه الثاني ان القوة العاقلة الى زمان الاربعين قد تكررت عليها
الادراكات التصورية والتصديقية وكثرة الافعال سبب لحصول الملكة فلم لا يجوز ان تكون زيادة قوتها على الادراكات
انما كان بسبب حصول هذه الملكة التي ذكرناها الوجه الثالث ان الحرص والامل يقوى كل واحد منهما بعد
في زمان الشيخوخة مع انهما يتعلقان بالادراكات الجزئية والادراكات الجزئية عندهم جسمانية والا فلم
لا يجوز ان يقال المزاج الكهولي اوفق بالادراكات العقلية ولا يجب علينا ان نذكر السبب فيه بل يكفينا
مجرد المطالبة فاما قوله في اخر الفصل فاذا هذه القوى بدنية فاعلم انه لما ذكر الادلة الاربعة على ان هذه
القوى المدركة للجزئيات جسمانية صرح عقيبها بذكر النتيجة قال فاذن هذه كلها بدنية فاذن هذه القوى مدركة
للجزئيات قال الشيخ وكذلك المحركة وذلك فيها اظهر لان وجودها محركة للآلات هي فيها ولا وجود
لها من حيث هي كذلك ذا فعل خاص التفسير قال في الشرح المراد ان القوة المحركة قوة

البيانية

التصورية والتصديقية

ضرر احدهما

٧٠

بدنية جسمانية واحتج عليه بقوله ان وجودها محركة للآلات هي فيها والمراد ان القوة المحركة لا تكون قوة
محركة الا مع حركة الآلات الجسمانية التي هي الاعصاب والاوتار والعضلات ثم قال ولا وجود لها من حيث
هي كذلك ذا فعل خاص لها دون الآلات الجسمانية فالحاصل انه لا تبقى قوة على التحريك الا مع
الآلات الجسمانية امتنع ان يقال انها وحدها بدون الآلات الجسمانية تكون قوية على التحريك ولقائل ان
يقول لا نسلم ان القوة المحركة لا تكون قوة محركة الا بواسطة هذه الآلات الجسمانية وذلك لان هذه القوة
هي التي تحرك الاعصاب والاوتار والعضلات فلو كان تأثيرها في تحريك الجسم متوقفا على آلات اخرى
لزم التسلسل او لزم توقف الشيء على نفسه وكلاهما باطلان الثاني هب ان تأثير هذه القوى في التحريك
يتوقف على هذه الآلات الجسمانية فلم قلتم انه يلزم ان تكون هذه القوة حالة في الجسم ولم لا يجوز ان يقال
المحرك للبدن هو النفس التي هي جوهر مجرد الا انها لا تقوى على التحريك الا بواسطة هذه الآلات الجسمانية
واما ان هذا الكلام يحتمل بحسب اللفظ من وجهين احدهما ان قوله ان وجودها محركة الآلات هي فيها مشعر بان
وجود هذه القوى معلل بحركة تلك الآلات لكنه لا نزاع في ان حركة تلك الآلات حركات اختيارية تكون
معللة بهذه القوة وحينئذ يلزم الدور الثاني ان قوله ان وجودها محركة الآلات هي فيها صادرة على
المطلوب الاول وانه باطل فهذه جملة ما ذكره الشيخ في بيان ان هذه القوى جسمانية قال المفسر والحق عندي
ان المدرك لجميع الادراكات لجميع المدركات هو النفس وان المحرك ايضا هو النفس ويدل عليه وجوه الاول
وهو النهاية في القوة والوضوح ان يقال انا اذا سمعنا صوت زيد علمنا ان صاحب هذا الصوت هو الشخص
المتشكل بالشكل الفلاني واذا ابصرنا صورة العسل حكمنا بانه موصوف بالطعم الفلاني والحاكم بشيء على شيء لا بد ان
يكون مدركا للمحكوم به وعليه ضرورة ان التصديق مسبوق بتصور الطرفين فاذن شيء واحد هو المدرك لجميع
هذه المحسوسات بجميع هذه الادراكات التي هي الحواس الخمس ثم نقول اذا تخيلنا صورة زيد ثم ادركنا صورته
حكمنا بان صورة هذا المحسوس هي صورة ذلك المتخيل فعلمنا ان المدرك والمتخيل شيء واحد ثم نقول الحكم
على هذا الشخص بانه عدو وعلى الآخر بانه صديق فهذا الحاكم يجب ان يكون مدركا لهذه الاشخاص ولهذه
المعاني لعين ما ذكرتم ثم نقول انا نتصرف في صور المحسوسات وفي هذه المعاني الجزئية بالتركيب تارة وبالتحليل
اخرى والتصرف في الاشياء مشروط بادراكها وتصورها فههنا شيء واحد هو المدرك لصور المحسوسات وهو
المدرك لهذه المعاني وهو المتصرف فيها بالتركيب تارة وبالتحليل اخرى ثم نقول انا نحكم على هذه الكليات على الجزئيات

فما هنا شي واحد هو المدرك للكليات والجزئيات معاً لكن مدرك الكلي هو النفس فمدرك الجزئي ايضا هو النفس
فثبت ان المدرك لجميع المدركات الكلية والجزئية هو النفس ثم نقول الذي يحرك بالاختيار هو الذي يقصد الى
التحريك والقصد الى الشي مشروط بكون ذلك القاصد متصورا لماهية ذلك المقصود ولكونه حاكما بانه يجب
تحصيل ذلك المقصود وعند هذا نقول كل محرك بالاختيار فهو قاصد لذلك التحريك وكل قاصد امر من الامور
فهو شاعر بماهية ذلك المقصود ينتج كل محرك بالاختيار فهو شاعر بماهية ذلك الفعل فثبت ان المدرك و
المحرك شي واحد وهذا برهان قاطع في اثبات هذا المطلوب واعلم ان هذا الفصل من اول الدلايل على اثبات
النفس الناطقة وذلك لانا نقول الانسان شي موصوف بكل الادراكات بجميع المدركات ولا شي من البدن ولا شي
من اجزا البدن كذلك ينتج من الشكل الثاني ان الانسان شي مغاير لمجموع البدن ولجميع اجزائه وهذا البرهان
هو الذي عليه نعول بالنسبة في اثبات ان النفس جوهر مغاير للبدن ولكل واحد من اجزايه الجهة الثانية في
اثبات هذا المطلوب ان كل احد يعلم بالضرورة انه هو الذي ابصر المبصرات وسمع المسموعات وذاق
ولمس وتخيل وتفكر واشتهى وغضب ومن نازع فيه فقد نازع في اجلى العلوم الضرورية ولا شك ان المشار
اليه لكل واحد بقوله انا ليس الا جوهر النفس فوجب ان يكون الموصوف بهذه الاوصاف والافعال ليس الا النفس
الجهة الثالثة ان النفس لو لم تكن مدركة للجزئيات لم يكن مدركة للكليات لما كانت مدركة لهذا البدن من حيث
انه هو ولو لم تكن النفس مدركة له لم تكن قاصدا للتصرف فيه من حيث هو هو فحينئذ يكون الانسان مغايرا
لهذا البدن ولا يكون له تعلق بهذا البدن من حيث انه هذا وكان هذا البدن شيئا اجنبيا عن الانسان من
كل الوجوه ومعلوم ان ذلك باطل فثبت بهذه البراهين ان جميع هذه القوى والادراكات من صفات النفس

الفصل السادس عشر في الانسان

قال الشيخ
ومن الحيوانات الانسان وهو يختص بنفس انسانية تسمى نفسا ناطقة اذ كانت اشهر افعالها
التفسير
قال رضي الله عنه لما تكلم في القوى الحيوانية شرع الان في شرح احوال النفس
الانسانية وهاهنا مسايل المسالة الاولى المراد من النفس الشي الذي يشير اليه كل احد بقوله انا
انا فعلت وانا ابصرت وانا علمت وانا غضبت وهذا مغاير للشي الذي يشير اليه كل احد الى غيره بقوله
انت وذلك لاني اذا اشرت الى نفسي بقولي انا فالمشار اليه ليس هو البدن ولا جزء من اجزايه لاني حال
ما اكون شديد الاهتمام بتحصيل ادراك او بتحصيل فعل فاني كثيرا اقول اني فعلت كذا وعندها اقول
وقد

هذا يكون المشار اليه بقولي انا حاضر في ذهني في هذا الوقت اي في تلك الساعة اكون غافلا عن بدني
وعن جميع اجزاء بدني وهذا يدل على ان الشي الذي اشير اليه بقولي انا مغاير لهذا البدن ولجميع اجزاء البدن
واما الذي اشير اليه بقولي انت فليس الا هذا البدن لان المشار اليه بقولي انت ليس الا ما ادركه ببصري وما
ذاك الا هذا الجسم المخصوص ولذلك فان الانسان اذا مات فالذي هو يشير الى نفسه بقوله انا لم يبق والذي
كنت اشير اليه بقولي انت هو باق بالقوم فلهذه الدقيقة يرى العقلا يقولون فيمن مات انه ما بقي وانه هلك
به ذلك الشي الذي كان هو يشير اليه بقوله انا وقولهم هذا الجسد هو ذلك الانسان يريدون به ذلك الشي الذي
كان غيره يشير اليه بقوله هو المسالة الثانية ظاهر كلام الشيخ هاهنا يدل على ان تسمية النفس الانسانية
بالنفس الناطقة محض اللقب من غير ان يفيد فايدة معنوية وعندي انه ليس الامر كذلك بل هو اسم يفيد فايدة
معقولة وبيانه ان المدرك للشي قسمان احدهما انه الذي يدرك شيا لكنه لا يمكنه ان يعرف غيره انه ادرك ذلك
الشي مثل حال جميع الحيوانات العجم فانها قد يدرك امورا كثيرة مما يلتذ بها وينافرها ولكنه لا يمكنها ان يعرف
غيرها احوال تلك المدركات والقسم الثاني الذي يدرك شيا ثم انه يمكنه ان يعرف غيره انه ادرك ذلك الشي
ويمكنه ايضا ان يعرف غيره احوال ذلك المدرك ثم ان هذا التعريف له طرق كثيرة منها النطق فلا جرم جعلوا
النطق عبارة عن كون الانسان قادرا على ان يفهم غيره ما في قلبه من الاحوال المختلفة والادراكات الانسانية
فظهر بهذا ان وصف الانسانية بانها ناطقة ليس محض اللقب بل هو اسم يفيد هذه الفائدة واعلم ان الحكما
لما قالوا في حد الانسان انه الحيوان الناطق طعن بعضهم فيه وقال ان هذا الحد باطل طردا وعكسا اما الطرد
فلان الببغا ينطق وليس بانسان واما العكس فلان الابكم انسان وليس بناطق واعلم ان من وقف على ما ذكرناه في
تفسير الناطق علم ان هذا السوال باطل وذلك لانا بينا ان مرادنا من الناطق كونه قادرا على اعلام
غيره ما في قلبه من الاحوال والعلوم والببغا ليس كذلك قال الشيخ وله خواص منها ما هو
من باب الادراك ومنها ما هو من باب الفعل ومنها ما هو من باب الانفعال التفسير
قال رضي الله عنه ذكر ان خواص النفس منها ما هو من باب الادراك ومنها ما هو من باب الفعل ومنها ما هو
من باب الانفعال وعندي ان هذه القسمة مختل وذلك لان الادراك اما ان يكون تصورا واما ان يكون تصديقا
اما التصور فانه من باب الانفعال فانه عبارة عن حصول صورة في النفس من غير ان يقترن بها حكم البتة ولا يكون
للنفس معها نسبة الا بالقبول وهذا هو الانفعال واما التصديق فانه من باب الفعل لانه عبارة عن الحكم

شوب شي لشي وهذا الحكم فعل مثبت ان الادراك لابد وان يكون اما فعلاً واما انفعالاً وان كان
كذلك كان يجعل الادراك قسيما للفعل والانفعال ولمحسن ان يجيب فيقول المراد بالفعل والانفعال
اللذين جعلهما في مقابلة الادراك الانفعال والفعل اللذين لا يكونان من جنس الادراك ○
قال الشيخ فاما الافعال التي تصدر عنها بمشاركة البدن والقوى البدنية فالتعقل
والروية في الامور الجزئية التفسير قال رضي الله عنه ذكر ان الافعال التي تصدر
عن النفس الناطقة بمشاركة البدن والقوى البدنية امران احدهما التعقل والثاني الروية في الامور
الجزئية فيما ينبغي ان يفعل وما ينبغي ان لا يفعل بحسب الاختيار ولقايل ان يقول ان اريد بهذا التعقل
ادراك الكليات او ادراك الجزئيات فان اريد به ادراك الكليات فهذا القسم قد جعله فعلاً يصدر عن
مجرد ذاتها من غير حاجة الى البدن وان اريد به ادراك الجزئيات فقد زعموا فيما سبق ان ادراك
الجزئيات لا يحصل الا للقوى الجسمانية فكيف اسنده الان الى جوهر النفس الناطقة واما الثاني
وهو الروية في الامور الجزئية فهذا ايضا من الكلام العجيب وذلك لانه قال ان النفس تدرك الجزئيات
الكلية او لا تدرك فان قلت به فقد بطل ما ذكرته في الفصل المتقدم من ان ادراك الجزئيات لا يحصل
الا للقوى الجسمانية وان لم تقل به فقد يمتنع كون النفس مترويّة فيها لان التروي عبارة عن التصرف
في الامور بالتركيب تارة وبالتحليل اخرى فاذا لم تكن تلك الجزئيات مدركة للنفس فكيف يعقل للنفس التروي
فيها وحقا اقول ان اقدام مثل هذا الرجل الكبير على مثل هذه الكلمات المتناقضة لعجيب جداً
قال الشيخ ويتعلق بهذا الباب استنباط الصناعات العملية والتصرف فيها كالصناعة
التفسير قال رضي الله عنه هذه الصناعات اما ان يستنبط كلياتها مثل ان يستنبط ان الفلاحة
كيف تكون وقد يستنبط جزئياتها مثل ان يستنبط ان فلاحة هذا الارض كيف تكون اما الوجه الاول فهو
من خواص النفس ولا تعلق للبدن به البتة واما الوجه الثاني فهو من خواص القوى البدنية ولا تعلق للنفس
به فلم يبق هاهنا شي يمكن ان يضاف الى النفس والبدن معاً قال الشيخ واما الانفعالات فاحوال تعرض
للبدن بمشاركة النفس الناطقة كالاستعداد للضحك والبكا والخجل والحيا والرحمة والرافة
وغير ذلك التفسير قال رضي الله عنه اعلم ان الانسان اذا اعتبر حال ما لم يدخل في الوجود فاما
ان يعتقد فيه كونه ضاراً او نافعاً او لا يعتقد فيه لا كونه ضاراً ولا نافعاً اما القسم الاول فهو ان يعتقد
كونه

نافعاً او ضاراً فاذا اعتقد انه كذلك الضار متوجه اليه فاذا اعتقد كونه قادراً على دفعه حصل في قلبه
ميل جازم الى الدفع وذلك هو الغضب وعند حصول هذا التصور والميل الى الدفع يسخن البدن ويحصل
غليان دم القلب وان اعتقد كونه عاجزا عن دفعه حصل في قلبه الخوف وانحصر الروح القلبي الى الداخل
ويصفر لون الوجه الى الكمودة الرصاصية واما ان كان يحدث تارة كونه قادرا على الدفع وتارة يعتقد كونه عاجزا
عن الدفع فهاهنا كما اختلط في جوهر النفس هذان الاعتقادان فانه يختلط في ظاهر البدن اثار الغضب
والخوف واما القسم الثاني فهو ان يعتقد في ذلك الامر المستقبل انه متى قدر حصوله يكون نافعا فان لم
يعتقد كونه متوجها اليه فانه يحصل في قلبه ميل جازم بانه لا بد من تحصيله وذلك هو الشهوة وان اعتقد
كونه متوجها اليه حصل في قلبه فرح وسرور وانبساط الروح القلبي الى الخارج وكلما كان الفرح اقوى كان ذلك
الانبساط اكمل ويحصل تسخن البدن ويحسن لون الوجه فيظهر اثار صلاح الحال على الوجه هذا كله هو
الكلام في اعتبار حال ما لم يدخل في الوجود واما القسم الثالث وهو اعتبار حال ما دخل في الوجود
فذلك الشي اما ان يعتقد فيه كونه حسنا او يعتقد فيه كونه قبيحا او لا هذا ولا ذاك فان اعتقد فيه كونه
قبيحا تبعه الحزن وانعصار دم القلب الى باطن القلب وان اعتقد فيه تارة كونه قبيحا وتارة انه غير قبيح
وعند ما يعتقد قبحه ينعصر دم القلب الى باطن القلب وعند ما يعتقد انه غير قبيح فانه يخرج دم القلب
الى ظاهر البدن فاذا اختلط هذان الاعتقادان في النفس توالت الانبساطات والانقباضات على
سطح الوجه وذلك هو الخجالة وهذا هو الاشارة الى ضبط هذه الاحوال واعلم ان الفرح ربما تبعه
الضحك لان الحرارة توجب تمدد العضلات والخوف والحزن ربما تبعهما البكا بسبب ان الروح الى
داخل القلب يستولي البرد على ظاهر البدن والبرد يوجب العصر والتكثيف فاذا استولى ذلك العصر على
جرم الدماغ انعصر منه شي من الرطوبات وسال الى العينين وذلك هو البكا هذا هو الحكم الاكثري في هذا
الباب اذا عرفت هذا فنقول انه ما لم يحصل اعتقاد انه خير او شر او نافع او ضار لم يحصل الرغبة والنفرة
وما لم يحصل هذان الامران لم يحصل هذه الاعراض النفسانية اعني الغضب والشهوة والفرح والخوف
والحزن والخجالة بل حصول هذه الاعراض في النفس يوجب حصول الهيئات المزاجية المذكورة في جوهر
البدن قال الشيخ واما التي تختص بها من الادراك فهو التصور للمعاني الكلية التفسير
قال رضي الله عنه كل ادراك فاما تصور واما تصديق فلا ادري لم اقتصر هاهنا على ذكر التصور ولم يذكر

القدسية قال الشيخ ويقول ان كل واحد من اشخاص الناس مثلاً هو الانسان لكن
له احوال هي اوصاف ليست داخلة في انه انسان قال رضي الله عنه المراد من هذا الكلام ان
اشخاص الناس مشتركة في معنى الانسانية ومختلفة في مقاديرها واشكالها وساير صفاتها وما به المشاركة
غير ما به المباينة فمعنى الانسانية فيها امر مغاير لهذه الصفات قال الشيخ ومن الناس من قال
ان الانسان هو هذه الجملة المحسوسة التفسير قال بعضهم الانسان هو هذه الجملة المحسوسة
واعلم ان هذا المذهب باطل واحتج الشيخ على بطلانه بان الجملة المحسوسة في الخارج مختلفة في المقادير
والاشكال والانسان من حيث هو انسان امر واحد في الكل واعلم ان هذا الاستدلال ضعيف وذلك
لانه ان وقع النزاع في ان الانسان عبارة عن هذه الجملة المحسوسة ام لا فلا نزاع في ان الاجسام النباتية
والمعدنية ليست الا هذه الاجسام المحسوسة ثم انك لا تجد جسمين من النباتات الا وهما مختلفان في القدر
والشكل والصفة وكذلك القول في الاعراض فان كل سوادين يفرضان فهما مشتركان في معنى السوادية
وغير مشتركين في لون هذا وذاك ثم لم يلزم اثبات شيء مغاير لهذه الاعراض فكذلك هاهنا بل الواجب ان
يقال الدليل على ان الانسان ليس هو هذه الجملة المحسوسة هو انه لو كان الانسان هو هذا البدن لوجب ان
يكون هذا البدن مشتبهاً واما زيد من حيث هو ذلك الشيء المشار اليه بقوله انا فانه غير مشتبه والمشتبه مغاير
لما ليس بمشتبه فالبدن المحسوس من هذا هو السطح واللون والعلم الضروري حاصل بان المشار اليه لكل
احد بقوله انا ليس كذلك بدليل ان سطح الظاهر من الجلد قد يتقشر ويفسد ويتصل على البدن وان المشار
اليه بقوله انا باق الثاني انا قد نعقل معنى الانسان حال كوننا غافلين عن هذا البدن بمجموعه و
باجزائه والمشعور به مغاير للمغفول عنه فالانسان معنى مغاير لهذا البدن بمجموعه واجزائه وبهذه
الدلائل يفسد قول من يقول الانسان هو هذه الجملة المحسوسة قال الشيخ وهذه الاحوال
الغريبة تلزم الطبيعة من جهة قبول مادتها لصورتها فان كل واحد من اشخاص الانسان يقبل مادة
التفسير قال رضي الله عنه لما بين ان معنى الانسانية مغاير للطول المخصوص والشكل المخصوص
ذكر ما هو السبب لحصول هذه الاعراض والاحوال المختلفة مع الانسانية وذلك السبب هو المادة ولقائل
ان يقول تعليل هذه الاعراض والاحوال المختلفة بالمادة باطل ويدل عليه وجهان الاول
ان مادة النفس الانسانية ليس الا الجسم ولا شك ان طبيعة الجسمية معنى واحد فلو كان الموجب لهذه الصفات

هي الجسمية ثم ان معنى الجسمية معنى واحد في الكل لزم استواء جميع الابدان في هذه الصفات وذلك محال
الثاني هو ان الاختلاف في هذه الصفات لو كان لاجل المادة فالاختلاف في المواد ان كان
لاجل الاختلاف في الصفات لزم الدور وان كان لاختلاف في مواد تلك المواد لزم التسلسل وهو محال
الرابع ان المادة قابلة والقابل لا يكون مؤثرا عندهم فيمتنع ان يكون حصول هذه الاحوال المختلفة لاجل
المادة بل السبب في حصول هذه الاحوال المختلفة ان كل صفة حصلت في مادة فقد صارت المادة قبل تلك الصفة
موصوفة بصفة اخرى وتلك الصفة السابقة اعدت المادة لقبول الصفة اللاحقة قال الشيخ
ثم الحس اذا ادرك الانسان فانه يلتقط منه صورة الانسان من حيث هي مخالطة لهذه الاعراض والاحوال
الجسمانية التفسير قال رضي الله عنه قد عرفت ان الشخص المعين من الانسان انما يكون ذلك
الشخص لان الانسانية انضافت اليها اعراض كثيرة وصار مجموعها ذلك الشخص اذا عرفت هذا فنقول
الادراك اما ان يكون ادراك الجزئي او الكلي فان كان ادراك الجزئي فاما ان يكون ادراكا متوقفا على حصول
المدرك في الخارج او لا يتوقف والاول هو الاحساس فانه عبارة عن ادراك هذا الشخص من حيث انه هو بشرط
ان يكون ذلك الشخص حاضرا والثاني هو التخيل فانه يمكننا ان نتخيل صورة زيد بعينه وان لم يكن زيد حاضرا
واما ادراك الكلي فهو ان نعقل الانسان من حيث انه انسان مع قطع النظر عن جميع لواحقه وصفاته الزائدة
عليه وهذا الادراك هو التجريد التام ولقائل ان يقول هذه الصور العقلية التي زعمتم انها مجردة
صور جزئية مشخصة حالة في نفس جزئية ومقرونة بساير الصفات القائمة بتلك النفس فكيف تزعم
انها صورة كلية مجردة بل نقول القول باثبات الصور المجردة محال في العقول لان ذلك المجرد اما ان
يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا فاما ان يكون في الخارج او في الذهن والاول باطل لان كل
ما كان موجودا في الخارج فهو مشخص معين فلا يكون مجردا والثاني باطل لان كل ما حصل في الذهن فهو
صورة مشخصة حالة في نفس معينة فلا يكون مجردا واما ان كان معدوما والمعدوم نفي محض وعدم صرف فيمتنع
وصفه بكونه مجردا او بكونه مشتركا فيه لا يقال المراد من قولنا ان الصورة الذهنية كلية انا اذا حذفنا
مشخصاتها وكونها في الذهن فان تلك الماهية من حيث هي هي تكون منطبقة على جميع ما لها من الاشخاص
الخارجية لانا نقول اذا قبلتم هذا القدر فلم لا تقولوا ان الشخص المعين الموجود في الاعيان
اذا لم يعتبر تشخصها وكونها في الاعيان كانت تلك الماهية منطبقة على جميع الاشخاص الذهنية والخارجية
معنى انا لو حذفنا

قال الشيخ فالشي من الانسان الذي يصدر عنه هذه الافعال يسمى نفسًا ناطقة وله قوتان
قال رضي الله عنه المراد ان النفس الناطقة لها قوتان احدهما عملية وهي التي يتمكن باعتبارها
من تدبير البدن قال وهذه القوة يميز الانسان بين ما ينبغي ان يفعل وبين ما لا ينبغي ان يفعل وما
يحسن ان يسعى وبين ما لا يسعى وبين ما لا يحسن وبعضها ان يكون على وجه كلي او على وجه جزئي وان كان الاول
فهو ما طلب من الادراكات الكلية وهي القوة النظرية وان كان على وجه جزئي لزم كون النفس مدركة
للجزئيات وذلك عنده باطل والجسمانيات بحسب يقول هذه الادراكات تحصلها كلية الا ان بعضها يكون ادراكا
وجوده باختيارنا وفعلنا وهذا النوع من الادراكات يسمى بالقوة النظرية قال الشيخ
والثانية نظرية نحو النظر والعقل الخاص بالنفس ووجهها الى فوق والى ما يأتي الفيض الالهي وهذه
القوة فتكون نحو بالقوة المفسر قال رضي الله عنه هذا هو الكلام في تفصيل احوال القوة النظرية
التي للنفس الناطقة واعلم انها قابلة للعلوم والمعارف ثم هذا على اربع مراتب الاولى ان تكون النفس
خالية عن جميع العلوم البديهية والكسبية والنفس متى كانت في هذه الدرجة فانها تسمى عقلا هيولانيا
المرتبة الثانية ان يحصل لها العلوم البديهية والمكتسبة من الحواس والتجارب وهي متى كانت في
هذه المرتبة فانها تسمى عقلا بالملكة وذلك لان حصول هذه العلوم البديهية يفيد النفس قدرة على ان يتوصل
بتركيبها الى اكتساب العلوم النظرية المرتبة الثالثة ان تكتسب هذه العلوم النظرية الا انها لا تكون
حاضرة بالفعل ولكنها تكون بحيث متى شاء الانسان ان يستحضرها قدر على ذلك والنفس متى كانت في
هذه الدرجة فانها تسمى عقلا بالفعل والشيخ اهمل ذكر هذه المرتبة في هذا الكتاب المرتبة الرابعة ان
تكون تلك العلوم والمعارف حاصلة بالفعل وكان الانسان يشاهدها فانها تسمى عقلا مستفادا ن
قال الشيخ ولان كل ما يخرج من القوة الى الفعل فانما يخرج بشيء يفيده تلك الصورة اذا
العقل بالقوة انما يصير عقلا بالفعل بسبب يفيده المعقولات المفسر قال رضي الله عنه
المقصود من هذا الفصل اثبات العقل الفعال والدليل على وجوده ان هذه النفوس الناطقة كانت في
اول الامر خالية عن المعارف والعلوم فاذا حصل لها هذه المعارف والعلوم بعد ان لم تكن حاصلة فلا بد
لحصولها من سبب وهذه المقدمة حقة لان حدوث الشيء بعد ما لم يكن لا بد له من سبب فاما ان ذلك السبب
يمتنع ان يكون عقلا بالفعل هذا انما يظهر اذا قيل ان ذلك السبب لما ان يكون جسما او حالا في الجسم او جسمانيا

العلوم الساكنة

ولا حالا في الجسم والقسمان الاولان باطلان فبقي الثالث ثم نقول ذلك الموجود المجرد الذي لاجله
لا يصير هذه النفس عالمة بعد ان كانت جاهلة لا يجوز ان يكون هو الله سبحانه بل يجب ان يكون غيره وذلك
العقل انما لم يمكن ان يؤثر في تصيير النفوس عالمة بعد ان كانت جاهلة لو كان هو في نفسه عالما بحقائق
الاشياء علما لازما لذاته بافاضة وجوده ثم نقول ذلك العقل يجب ان يكون شيئا واحدا لا غير فعند
اثبات جميع هذه المقدمات يظهر ان ذلك الشيء يكون عقلا بالفعل في ذاته ويثبت انه هو الذي يصير
نفوسنا عالمة بالفعل وكان ذلك الشيء عقلا فعالا ويكون هذا العقل الفعال واحدا والشيخ لم يثبت
شيئا من هذه المقدمات ولم يقرر واحدة منها بحجة مفصلة عن حجة وكيف يمكن اثبات هذا الشيء الذي يسماه
بالعقل الفعال ومن الناس من قال لا يجوز ان يكون المؤثر في حصول هذه المعارف هو الجسم لان الجسم دون
حال هذه النفس والادون لا يكون سببا لحصول الكمال لما هو اشرف منه فثبت ان المؤثر في حصول هذه المعارف
ليس هو الجسم ولا يجوز ان يكون شيئا حالا في الجسم لان الحال في الجسم اخس حالا من الجسم فلما لم يحصل الجسم
لهذه الافادة فبان لا يحصل العرض الحال في الجسم لهذه الافادة كان ذلك اولى فثبت ان مفيد هذه
العلوم والمعارف موجود ليس بجسم ولا جسماني ثم نقول ذلك الشيء اما ان يكون هو الله سبحانه وتعالى او
غيره والقول باطل لان الله تعالى واحد والواحد لا يصدر عنه الا الواحد فثبت ان ذلك الشيء موجود
غير الله تعالى ثم نقول ذلك الشيء يجب ان يكون متصورا للاشياء ومصدقا بها ادراكا حاضرا بالفعل لان
كل ما يحصل من شيء لشيء فحصول ذلك الكمال لذلك المعطي اولى من حصوله لذلك المستفيد فذلك الموجود الذي
هو العلة لحصول هذه المعارف والعلوم في نفوسنا يجب ان يكون هو اولى بان يكون موصوفا بهذه العلوم
ثم نقول لا يجوز ان يكون مبدأ لصدور هذه العلوم والمعارف لبعض النفوس شيئا والمبدأ لحصولها
لطائفة اخرى من النفوس شيئا اخر وذلك لان الجوهر الواحد في ذلك فلا حاجة الى هذا التكثير
هذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المقدمات واعلم ان هذه الكلمات بعضها في الزيادات البالغة في
غاية الضعف واما الكلام المبني على الخسة والشرف فقد عرفت انه ليس في غاية القوة واما قوله لا يجوز
ان يكون المؤثر في حصول هذه المعارف هو الله تعالى لانه واحد والواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فنقول العقل الفعال موجود واحد في ذاته فكيف يصدر عنه هذه المعارف التي لا نهاية لها
في النفوس التي لا نهاية لها فان قالوا الصادر عنه انما هو الوجود والوجود واحد في نفسه
وانما يتعدد بحسب تعدد الماهيات فنقول هذا بناء على ان تاثير العلة الفاعلة في وجود المعلول

لان ماهيته وقد اعطانا ذلك في ساير الكتب ثم لئن سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يقال الصادر الاول
عن المبدا الاول سبحانه وتعالى هو الوجود فقط وانما تتعدد الوجودات فانما تكون بحسب تعدد الماهيات
والقوابل ثم ان سلمنا ان سبب هذه المعارف موجود مجرد فلم قلتم ان ذلك الموجود يجب ان يكون مدركا للحقايق
وعالما بها قوله علة الكمال اولى بذلك الكمال قلنا هذا كلام خطابي وذلك لانه ليس كلما كان علة لشي
فانه يكون موصوفا بذلك المعلول الا ترى ان الحركة علة للسخونة ومع ذلك انها غير موصوفة بالسخونة والشمس
مسخنة مع انها غير متسخنة في نفسها وايضا فالعقل الفعال سبب عندهم لحدوث هذه الحوادث من الاشكال
والاعراض القائمة بالاجسام وسبب ايضا لحدوث الصور الجسمية والصور النوعية في المواد ثم ان هذا
العقل غير موصوف بشي من ذلك البتة فلم لا يجوز ان يكون سببا لحصول هذه المعارف والعلوم وان لم يكن موصوفا
بشي منها ثم ان سلمنا ان الامر كما قالوه لكن لم لا يجوز ان يكون العقل الفعال لكل نفس جوهرا اخر على
حدة او يكون العقل الفعال لطائفة اخرى من النفوس جوهرا اخر على ما يقوله اصحاب الطلسمات ويسمون ذلك
الجوهر بالطباع التام ويزعموا ان النفوس الحادثة من هذا الجوهر الواحد لاجل تعلقها بذلك الجوهر يكون
منها نوع مشاكلة ومجانسة في الهيئة وفي العادات والمعارف والعلوم ويكون تلك النفوس كالاخوة
ويكون ذلك الجوهر كالاب لها وهو الذي يهديها الى مصالحها في اليقظة على سبيل الالهامات وفي النوم على
سبيل الرؤيا **قال الشيخ** وقياسه من عقولنا قياس الشمس من ابصارنا فكما ان الشمس هو الذي
يهديها الى المصالح في اليقظة على سبيل الالهامات كذلك اثر العقل الفعال **التفسير**
قال رضي الله عنه اعلم ان المقصود من هذا الفصل كلام شعري وذلك لانه زعم كما ان الشمس هو النير الاعظم
في العالم الجسماني وسبب لفيضان الاضواء والانوار على محسوسات هذا العالم فتقوى الابصار الظاهرة
على ادراكها وحينئذ يكون الصادر في العالم الروحاني شي نسبته الى ذلك العالم نسبة الشمس الى هذا العالم
فاذا وقعت اضواؤها على المدركات الروحانية وهذا الكلام كونه شعريا هو اقوى من ذلك الذي ذكره
في معرض البرهان اليقيني لكن هاهنا شي وهو ان النير الاعظم وان كان هو الشمس لكن حصل في الافلاك الجسمانية
مع هذا النير الاعظم نيرات اخرى … طالع هذه النيرات يختلف الانوار والاقمار
فكذلك فيحتمل في ذلك العالم الروحاني مع ذلك النير الاعظم الروحاني نيرات اخرى روحانية وبالجملة
فامثال هذه الكلمات ظنون وحسبانات والعالم بحقايقها هو الله تعالى **قال الشيخ** ان
ادراك المعقولات شي للنفس انه من دون الالة **التفسير** قال رضي الله عنه هذا

المعارف

هو الحجة الاولى على ان محل الادراكات العقلية جوهر مجرد عن المادة قايم بالنفس وتقريره ان القوة
العقلية غنية في ذاتها وفعلها عن المادة فيجب ان يكون غنية في ذاتها عن المادة بيان ان القوة العقلية
غنية في ذاتها عن المادة اما الصغرى وهي ان القوة العقلية غنية في فعلها عن المادة فالذي يدل عليه
انها تدرك ذاتها وتدرك ادراكها لذاتها وتدرك آلتها ومن المحال ان يكون بينها وبين ذاتها آلة
او بينها وبين ادراكها لذاتها او بين آلتها آلة اخرى فثبت ان هذه القوة غنية في هذه الافعال
عن المادة واما الكبرى وهي ان كل ما كان غنيا في فعله عن المادة كان غنيا في ذاته عن المادة فتقريره ان
الموجبة جزء من الموجودية ومتى كان الجزء محتاجا الى شي كان ذلك المركب مفتقرا اليه وظهر انها
لو كانت في موجوديتها غير مفتقرة الى المادة هي في موجوديتها غير مفتقرة الى المادة ولقائل ان
يقول الاعتراض على هذه الطريقة قد تقدم فلا فائدة في الاعادة **قال الشيخ**
ولو كان تعقل بالالة لكان لا تعقل الالة الا ... لكانت المحل اما ان تعقل الالة لحصول صورة الالة
او لحصول صورة اخرى الى الاخر **التفسير** قال رضي الله عنه هذا هو الحجة الثانية على تقرير هذا
المطلوب ولقد جاءت هذه الحجة بعبارة غامضة وتقسيمات طويلة لا فائدة في تتبعها وانا احررها
على الوجه الملخص الذي ذكرته في ساير كتبي فنقول لو كانت القوة العقلية حالة في آلة لوجب ان يكون يجب
الادراك لتلك الالة دائما او يمتنع الادراك لها دائما والقسمان باطلان فبطل القول بكون القوة العقلية حالة
في آلة جسمانية بيان الملازمة انه قد ثبت ان الادراك الذي عبارة عن حضور صورة تلك الالة عندها
تلك الصورة اما ان يكون عين تلك الصورة القائمة بتلك الالة او صورة اخرى مغايرة لها بالعدد مساوية
لها في الماهية وهذا القسم الثاني باطل لان تلك الصورة اذا كانت حاصلة في القوة العاقلة وكانت القوة العاقلة
حاصلة في تلك الالة او صورة اخرى مغايرة لها بالعدد مساوية لها في الماهية وهذا القسم الثاني باطل
لان تلك الصورة اذا كانت حاصلة في القوة العاقلة وكانت القوة العاقلة حاصلة في تلك الالة الموضوع
تلك الصورة فحينئذ يجتمع صورتان متماثلتان في مادة واحدة وذلك محال لما بينا بالدليل امتناع اجتماع
المثلين فثبت ان تكون القوة المدركة مدركة لالتها ممتنع ان يكون صورة اخرى ولقائل ان يقول
لو كان ادراك الصورة ممكنا لكان ذلك الادراك عبارة عن نفس حضور صورة تلك الالة فيجب ان يقال ان
تلك الصورة متى كانت باقية ان يكون ادراكها باقيا وان كانت تلك الصورة غير باقية وثبت انه يمتنع حصول

كون

صورة اخرى وحينئذ يلزم ان يكون تلك القوة المدركة مدركة لتلك الصورة ابدا مستقلا لانه ثبت بما ذكرنا
ان القوة العقلية لو كانت حالة في آلة لزم ان يكون واجبة الادراك لتلك الآلة دائما او ممتنع الادراك لها دائما
ولما ان ذلك باطل وظاهر وان اشار ان هذا التالي باطل لزم القطع بان القوة العقلية ليست حالة في شيء من
الآلات هذا تقرير البرهان ولقائل ان يقول هذا مبني على ان الادراك عبارة عن مجرد حضور ماهية
عند ماهية اخرى وذلك باطل لوجوه الاول لو كان الادراك كذلك لزم ان يكون الجمادات عالمة
بالصفات القائمة بها وذلك لا يقوله عاقل فان قالوا نحن لا نقول ان مجرد حضور شيء عند شيء يكون ادراكا
بل نقول حضور المدرك عند المدرك هو الادراك فنقول ان كان الادراك عبارة عن نفس الحضور كان المدرك
عبارة عن الشيء الذي حضر هو عند شيء آخر وحينئذ يبطل قولنا الادراك عبارة عن مجرد الحضور بل يكون
الادراك عبارة عن حالة نسبية اضافية تحصل بين المدرك وبين المدرك وعلى هذا التقدير فانه يسقط
هذا الدليل بالكلية فانه يقال لم لا يجوز ان يقال القوة المدركة حالة في قلب او دماغ ثم ان حدث بينها
وبين تلك الآلة تلك الحالة الاضافية المسماة بالادراك والشعور فهناك يحدث الشعور والادراك فههنا
يكون القوة العقلية تصير عالمة بتلك الحالة والشعور بها وان لم يكن لكن لها بسبب حدوث صورة اخرى
مساوية لها بل بسبب حدوث تلك الحالة المسماة بالاضافة والشعور الثاني انه لو كان
الادراك عبارة عن حصول ماهية المدرك في المدرك لكنا اذا عقلنا السماء فقد حصل في عقلنا ماهية
مساوية للسماء من جميع الوجوه وذلك لا يقوله عاقل فان الاثر الحادث منه في الذهن عرض ضعيف والسماء جسم
عظيم وكيف يجوز للعاقل ان يقول ان ذلك العرض الضعيف مساو للسماء في تمام الماهية بل ههنا ما هو
لا بد منه وهو انا اذا عقلنا السماء ان السواد ضد البياض فيلزم ان يحصل السواد والبياض في الذهن
وذلك يقتضي الجمع بين الضدين واذا عقلنا الطول والعرض والاستقامة والاستدارة في الذهن
فيلزم كون الذهن طويلا عريضا عميقا مستقيما مستديرا وذلك لا يقوله عاقل بل ههنا ما هو ازيد منه
وهو انا اذا تصورنا واجب الوجود فيلزم ان يكون الامر الحاصل في الذهن مساويا لواجب الوجود في تمام
الماهية في كونه ازليا ابديا قائما بالنفس مبدأ لجميع الممكنات وذلك لا يقوله الا مجنون لا يقال
انا لا نقول انا اذا علمنا شيئا كان العلم به مساويا لذات المعلوم بل نقول العلم الحاصل في الذهن يكون مطابقا
لذلك المعلوم لانا نقول اذا سلمتم ان العلم بالشيء لا يكون مساويا لذات المعلوم في تمام الماهية

حينئذ لا يلزم من صيرورة القوة المدركة عالمة بالآلة بعد ان لم تكن عالمة بها ان يكون الاثر الحادث
اثرا مساويا في الماهية للآلة وحينئذ لا يلزم اجتماع المثلين وعلى هذا الطريق يسقط ذلك الدليل بالكلية
الثالث ان صور المحسوسات عندكم حاضرة في الخيال وادراكها عن حاصل الخيال وهذا يشعر قطعا
ان حضور الصورة امر مغاير لادراكها وان ادراكها مغاير لحضورها وايضا فقد نقلنا ان الشيخ نص على
ان صور المرئيات ترتسم في الجليدية ثم ان القوة المدركة عند ملتقى العصبتين لما حصل ارتسام الاشباح
عند الجليدية فلم يحصل ادراكها هناك علمنا ان الادراك امر مغاير لنفس هذا الارتسام بل الحق ان
الادراك والشعور عبارة عن حالة نسبية اضافية تحصل بين المدرك والمدرك ومتى ثبت ذلك فقد سقط هذا
الدليل بالكلية وكان الاولى بهؤلاء الاذكياء ان يصونوا عقولهم عن التعويل على مثل هذه المقدمة فان
ركاكتها اظهر من ان يخفى على عاقل ثم انا سلمنا ان الادراك عبارة عن حضور صورة المدرك في المدرك
فلم لا يجوز ان يقال ان القوة العاقلة اذا ادركت آلتها فحدوث ذلك الادراك انما كان لاجل انه حدثت
صورة مساوية لآلتها فيها لما قلتم انه يلزم منه اجتماع المثلين فنقول هذا باطل لان الصورة الاصلية الموجودة
في الآلة جارية مجرى المحل في القوة العقلية فاذا حصل الاعتبار هذا المعنى يلزم من حدوث هذه الصورة
في القوة العاقلة اجتماع المثلين في محل واحد ثبت ان الذي ذكروه ضعيف قال الشيخ
ومما يوضح هذا ان الصورة المعقولة لو حلت جسما او قوة في جسم لكان يحتمل الانقسام وكان الامر
[illegible] التفسير قال رضي الله عنه تقريره ان ههنا معقولات لا تقبل القسمة
فيكون تعقلها لا يقبل القسمة فيكون الموصوف بذلك التعقل لا يقبل القسمة وكل جسم وكل حال في جسم فانه
قابل للقسمة ينتج ان الموصوف بذلك التعقل غير جسم وغير حال في الجسم فهذه مقدمات اربعة لا بد من بيانها
اما المقدمة الاولى وهي في بيان ان ههنا معقولات لا تقبل القسمة فالذي يدل على صحتها وجهان الاول
انه ثبت بالبرهان ان ذات الله لا تقبل القسمة وثبت ان الوحدة والنقطة لا تقبل القسمة الثاني
لا شك ان ههنا ماهيات وهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فذلك البسيط غير قابل
للقسمة لا محالة وان كانت مركبة فالمركب انما تركب عن البسيط فلا بد من الاعتراف بالبسيط الذي لا يقبل
القسمة على كل حال واما المقدمة الثانية وهي في بيان ان العلم بما لا ينقسم لو كان منقسما فالذي يدل عليه انه
لو انقسم ذلك العلم لكان ان يكون كل جزء من ذلك المعلوم ويكون جزء العلم عبارة عن تمام ذلك العلم وهو محال او يكون

فكان احدى ذلك العلم

علماً بجزء من اجزاء ذلك المعلوم وهو ايضاً محال لانا لو فرضنا ان هذا المعلوم لا جزء له او لا يكون علماً
بذلك المعلوم ولا بجزء من اجزائه وان كان كل واحد من اجزاء ذلك العلم هكذا فعند اجتماع تلك الاجزاء
اما ان لا يحدث هيئة زائدة فيكون هذا اعترافاً بان العلم بذلك المعلوم الغير المنقسم يجب ان لا يكون منقسماً
لانه لو كان منقسماً لكان الحال في احد جزئيه ان كان بعينه حالاً في الجزء الاخر لزم كون العرض الواحد
حالاً في محلين وان كان الحال في احد جزئيه مغايراً للحال في الجزء الاخر فحينئذ يلزم كون الصفة منقسمة وقد فرضنا
انها غير منقسمة فثبت ان الموصوف بتلك العلوم الغير المنقسمة يجب ان يكون غير منقسم المقدمة الرابعة
وهي في بيان ان كل جسم منقسم ابداً وهذا مبني على نفي الجوهر الفرد وقد سبق تقرير هذه المسئلة وهذا تمام
تقرير هذه الحجة على اقوى الوجوه ولقائل ان يقول لا نسلم ان القول بالجوهر الفرد باطل على ما سبق تقريره
ثم نقول لا شك ان النقطة غير قابلة للقسمة فهي ان كانت جوهراً فقد ثبت الجوهر الفرد وان كانت عرضاً فمحلها
ان كان غير منقسم فقد ثبت الجوهر الفرد وان كان منقسماً فقد حصل منه ان قيام ما لا ينقسم بالمنقسم جائز وحينئذ
يبطل هذا الدليل وايضاً فهذا السؤال بالوحدة فانها عرض غير قابل للقسمة مع انها حالة في المادة الجسمانية
وايضاً فالاضافات اعراض موجودة عند الحكماء مع انها لا تقبل القسمة فانه لا يصح ان يقال قام نصف الاب
بنصف الابن وثلثها بثلث الابن وايضاً فالوجود صفة قائمة بالمادة الجسمانية فلو لزم من انقسام المحل
انقسام الحال لكان يحصل للوجود نصف وثلث وسائر الاجزاء وهو محال وايضاً فالجسم البسيط يكون في نفسه واحداً
كما انه عند الحس واحد فاذا طرأ عليه عرض فهو غير منقسم فليس هناك اجزاء لذلك الجسم فان المحل لم يتميز من الاجزاء
امتنع ان يقال الحال في احد الجزئين اما ان يكون عين الحال في الجزء الاخر او غيره فهذه جملة الكلام في هذه الحجة
تقريراً واعتراضاً **قال الشيخ** وليس يلزم من هذا ان المركب يجب ان لا يعقل بما لا ينقسم وذلك
لان وحدة الموضوع لا تمنع كثرة المحمولات لكن كثرة الموضوع توجب كثرة المحمولات **التفسير**
قال رضي الله عنه هذا سؤال اورده على نفسه وتقريره انه اذا كان كون المحل منقسماً يمنع من ان يتصف بصفة
غير منقسمة لزم ان يقال كون المحل مفرداً فانه يمنع ان يتصف بالصفات الكثيرة واجاب عنه بجواب صحيح
وهو انه لا امتناع في اتصاف الموصوف الواحد بالصفات الكثيرة انما الممتنع اتصاف المحال الكثيرة
بالصفة الواحدة فظهر الفرق **قال الشيخ** وايضاً المعنى المنقسم في نفسه اذا حل جسماً
وعرض له الانقسام لا يخلو اما ان يؤدي القسمة الى الانفصال الى تلك المعاني او لا يؤدي الى الفصل

قال رضي الله عنه اعلم انه في الفصل المتقدم بيّن انه متى كان المعقول ماهية غير قابلة للقسمة فان
القوة العاقلة لها يمتنع ان تكون جسمانية واما في هذا الفصل فالمقصود بيان ان المعقول وان كان ذا
ماهية مركبة فانه يمتنع كونها حالة في الجسم واعلم ان هذا الكلام مبني على مقدمتين احديهما ان التعقل
لا يحصل الا عند حصول صورة مساوية لماهية المعقول في العاقل فان على هذا التقدير نقول اذا عقلنا
ماهية مركبة من اجزاء فان هذه الصورة العقلية ايضاً تكون مركبة عن البسائط التي منها تركبت ماهية تلك
المعقول المقدمة الثانية ان الحال في الجسم يجب ان يكون منقسماً واذا ثبت هاتان المقدمتان
نقول اذا عقلنا ماهية مركبة من بسائط كانت هذه الصورة العقلية مركبة عن تلك البسائط ثم ان هذه الصورة
العقلية اذا كانت حالة في الجسم انقسمت هذه الصورة بحسب انقسام محلها وحينئذ نقول لا يخلو اما ان يكون الانقسام
الحاصل بسبب المقومات للماهية مطابقاً للانقسام الحاصل بسبب انقسام المحل بمعنى انه يحصل في كل جزء من اجزاء المحل
جزء من اجزاء المقوّم واما ان لا يكون كذلك وهذا القسم الذي ذكرناه هو المراد من قوله لا يخلو اما ان يؤدي القسمة
الى الانفصال الى تلك المعاني او لا يؤدي اليه اي اما ان يكون القسمة الحاصلة بحسب انقسام المحل يؤدي الى الانقسام
الحاصل بسبب المقومات او لا يكون اما القسم الاول وهو كونها مؤدية اليها فهذا قد ابطله من ثلثة اوجه
الاول انه اذا حصلت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل على هذا الوجه فلو تغيرت هذه القسمة
وحصلت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل من جانب الطول لزم ان ينتقل تلك المعاني من جانب
الى جانب بحسب حصول القسمة من جانب الى جانب وايضاً لو وقعت القسمة في قسم هكذا فانه يلزم وقوع القسمة
لتلك البسائط وهذا محال الوجه الثاني انه اذا كانت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل مطابقة
للانقسامات الحاصلة بسبب انقسام اجزاء المقوم غير متناهية لزم كون تلك الماهية مركبة من بسائط غير متناهية وذلك
محال اما اولاً فلان تقوّم الماهية الواحدة باجزاء بسيطة غير متناهية بالفعل محال واما ثانياً فلانه لو كان كذلك لكان الواحد
من تلك البسائط الغير المتناهية لما كان حالاً في جزء مغاير للمحل الاخر لزم كون الجسم مركباً من اجزاء غير متناهية
بالفعل وذلك محال الوجه الثالث في بيان فساد هذا القسم وهو ان الماهية ان كانت مركبة من البسائط
الكثيرة لكن لا يكون تلك الماهية عبارة عن مجموع تلك البسائط بل لا بد وان تحدث عند اجتماع تلك البسائط
هيئة واحدة تجري مجرى الصورة المتوحدة لتلك الماهية فتلك الهيئة غير قابلة للقسمة فعقلها لا يقبل القسمة
فالموصوف بذلك التعقل لا يقبل القسمة وكل جسم فانه يقبل القسمة ينتج ان الموصوف بذلك لا يقبل القسمة

سنح ان الموصوف بتلك العقل ليس بجسم ولها القسم الثاني وهو ان يقال القسمة الحاصلة بسبب انقسام المحل
اذا لم يكن مطابقة للقسمة الحاصلة بسبب اجزاء الماهية فيفسد بالمرة وقوع القسمة على تلك البسائط وذلك محال
هذا القسم لما كان ظاهر الفساد لا جرم ترك الشيخ ذكره ولقائل ان يقول هذا الوجه بناء على ان
العقل مساو للمعقول في تمام الماهية وعلى ان الحال ينقسم بانقسام محله وقد تقدم الاعتراض عليه
قال الشيخ ولكن الماهية المشتركة من الاشخاص يتجرد عن الوضع وسائر اللواحق
فاما ان يكون هذا التجرد في الوجود الخارجي او في الوجود العقلي لا جائز **التفسير** قال
رضي الله عنه هذا هو الحجة الرابعة على ان النفس ليست جسما وتقريره انه لا شيء من الكليات بذي وضع وكل ما كان
حالا في الجسم فله وضع ينتج لا شيء من الكليات بحال في الجسم اما الصغرى وهي قولنا لا شيء من الكليات بذي وضع
فتقريره هو ان كل كلي فانه مشترك فيه بين الاشخاص ذوات الاوضاع المختلفة وكل ما كان مشتركا فيه بين الاشخاص
ذوات الاوضاع المختلفة فانه لا يكون له وضع معين ينتج وكل كلي فليس له وضع معين واما الكبرى وهي قولنا
وكل ما كان حالا في الجسم فله وضع وتقريره ان كل ما كان حالا في الجسم فانه يكون ساريا فيه فيتقدر بمقداره وكل
ما كان كذلك فله وضع ينتج ان كل ما كان حالا في الجسم فله وضع هذا تقرير هذه الحجة والتقسيم المذكور في الكتاب
كانه غير مفيد وذلك لانه يفرض ان الامر الكلي مجرد عن الوضع والكلي لا وجود له في الاعيان فيلزم منه ان الكلي
مجرد عن الوضع في العقل وهذا القدر يفيد كونه غير حال في الجسم سواء كان مجردا عن الوضع في الخارج او لم يكن
واذا كان الامر كذلك كان اعتبار هذا التقسيم عبثا ولقائل ان يقول قد ذكرنا ان الصورة التي نسميها بالصورة
المجردة العقلية صورة شخصية في نفس شخصية فكيف يمكن ان يقال انها معنى كلي مشترك فيه بين الاشخاص فان قيل
المراد من قولنا كلية هو انه لو حذف عنها شخصيتها وتعينها وحلولها في تلك المحال كان الباقي منطبقا على جزئيات
الاشخاص الخارجية فنقول فلم لا يجوز ان يقال الصورة الحالة في الجسم يكون كذلك يعني اذا انحذف عنها شخصيتها
وحلولها في الجسم كان الباقي منطبقا بالحد على حد سائر الاشخاص **قال الشيخ** وايضا فانه ليس
لشيء من الاجسام قوة ان يطلب وان يعقل امورا غير متناهية والمعقولات التي للعقل ان يعقل اياها شيئا كالصور
العددية **التفسير** قال رضي الله عنه هذا هو الحجة الخامسة وتقريرها ان كل قوة عقلية
فانها تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية يقوى على افعال غير متناهية ينتج ولا شيء
من القوى العقلية بقوة جسمانية اما بيان الصغرى فلان القوة العقلية يمكنها ادراك مراتب الاعداد

والاشكال وهي غير متناهية واما بيان الكبرى فهي ان كل قوة جسمانية فانها تنقسم بانقسام محلها فيكون الحاصل
في بعض الاجسام بعض تلك القوة فاذا فرضنا ان كل تلك القوة وبعضها ابتدا بالفعل فان لم ينقطع الجزء البتة
كان الجزء مساويا للكل وهو محال وان انقطع كان فعل الجزء متناهيا وفعل الكل ضعفه وضعف المتناهي
متناه فيلزم ان يكون فعل كل قوة جسمانية متناهيا وهو المطلوب ولقائل ان يقول لا نسلم ان القوة العاقلة
تقوى على افعال غير متناهية واما قوله انها تقوى على ادراك مراتب الاعداد والاشكال وهي غير متناهية
قلنا لا نسلم ان الادراك فعل بل هو انفعال وذلك لانه لا معنى للادراك للحقائق الا كون المدرك قابلا
للصور العقلية فيكون الادراك من باب الانفعال وانتم سلمتم ان الامر الجسماني لا يمتنع ان ينفعل انفعالات غير
متناهية بدليل ان الهيولى قد ينفعل انفعالات غير متناهية سلمنا ان الادراك فعل لكن لا نسلم ان القوة
العاقلة تقوى على ادراكات غير متناهية فان قلتم الدليل عليه انها لا تنتهي الى مرتبة الا ويمكن تعقلها
بعد تلك المرتبة وغير ذلك مدركة لمعقولات اخر بعد ذلك بل على انها تقوى على ادراكات غير متناهية
نقول ان يدل هذا على جواز كونها فاعلة انفعالات غير متناهية فهذا قائم في القوى الجسمانية فانها لا تنتهي الى وقت
الا ويمكن تعقلها بعد ذلك وتراتب افعالها بعد ذلك فهذا يقتضي جواز بقاء القوى الجسمانية مدة غير متناهية
لكن لا نسلم ان القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية واما قوله كل قوة جسمانية فانها تنقسم بانقسام
محلها قلنا سبق الكلام عليه سلمنا ذلك لكن لم قلتم ان ذلك محال فان كل القوة وجزءها اذا ابتدا بالفعل
من مبدأ معين فان لم ينقطع عمل الجزء لزم ان يكون الجزء مساويا للكل وهذا محال قلنا لا يلزم كون الجزء مساويا
للكل في المعنى ولا يمتنع كون الجزء مساويا للكل في بعض الصفات واللوازم فان المختلفين يتساويان في جميع الامور
سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لكنه معارض بما يدل على جوازه
الاول ان القوى الجسمانية لا ابتداء في وجودها وفي مؤثريتها الى وقت الا ويمكن بقاؤها وبقاء مؤثريتها بعد ذلك الوقت
فيلزم ان ينتقل الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وانه محال واذا كان الامر كما ذكرنا كانت القوى الجسمانية
في ذاتها وفي مؤثريتها ممكنة البقاء ابدا واذا كان الامر كذلك فسد ما قلتم انه يستحيل لها البقاء ابدا
الثاني ان صريح العقل شاهد بانه لا يمتنع بقاء الارض في طبيعتها ابدا ومتى كانت باقية على طبيعتها
وكانت تلك الطبيعة خالية عن العائق فان تلك الطبيعة توجب حصولها في مركز العالم مثلا ان تلك الطبيعة
الارضية مع بقاء كونها موجبة حصول الارض في مركز العالم امر ممكن غير ممتنع ابدا وذلك يدل على ما قلنا

عوالما لنا انه يمتنع ان يحصل عدمها في وقت معين وحتى كان الامر كذلك وجب ان يصح استمرارها ابدا
اما الاول فلان تلك الماهية ممكنة لذاتها والاوقات متشابهة يمتنع ان يقال العدم في وقت معين
ذلك مفتقر الى الفاعل المختار ولعله الحروب في وقت بعينه وحينئذ لا يمكن الاستناد الا بحدوث الحوادث
انقادها الى المؤثر وذلك باطل بالبديهة واما الثاني فهو انه لما امتنع عدمها في شيء من الاوقات المعينة
وجب ان يصح استمرارها ابدا فانه لا يبقى الا وقت الا ويجوز بقاؤها بعد فكذا ولا معنى لجواز البقاء الابدي
الا ما ذكرناه من هذه الوجوه الثلثة ان القوة الجسمانية لا يمتنع بقاؤها مدة غير متناهية سلمنا
جميع ما ذكرتموه لكنه منقوض على اصولكم بالنفوس التي هي المحركات للافلاك فانها عندكم قوى
جسمانية مع انها تحرك حركات الفلك ازلا وابدا اجابوا عنه بان القوة الجسمانية لا يمتنع عليها انفعالات
غير متناهية اذا اشتهت فنقول النفوس الفلكية مستمدة القوى من فيض العقل المفارق فتقوى بسبب ذلك
على افعال غير متناهية فنقول فلم لا يجوز ان يقال ان النفس الناطقة جسمانية الا ان انوار
العقل الفعال فاضت عليها فلهذا السبب قويت النفوس الناطقة على افعال غير متناهية **قال الشيخ**
فقد بان لك ان مدرك المعقولات من الانسان جوهر غير مخالط للمادة بريء عن الاجسام منفرد
الذات بالقوام والعقل ولكن هذا اخر ما نقوله في الطبيعيات **التفسير** قال رضي الله عنه
لما فرغ من ذكر الدلائل اردفها بالنتيجة وهي ان النفس الانسانية جوهر ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب ولنختم
هذه الجملة بذكر مسئلة في اثبات حدوث النفس الناطقة احتجوا عليه بان قالوا لو كانت النفوس ازلية لكانت
اما واحدة او كثيرة وهما باطلان فالقول بازليتها باطل اما الشرطية فبديهية واما انها غير كثيرة فلانها لو كانت
كثيرة لامتاز كل واحد منها عن الاخر بامر ما وذلك الامر اما نفس الماهية او داخل فيها او خارج عنها
والاولان باطلان لان النفوس البشرية متساوية في تمام الماهية والخارج عن الماهية اما لازم او مفارق
واللازم باطل لان الاشياء المتساوية في الماهية يمتنع اختلافها في اللوازم والمفارق باطل لان التغاير
بالعوارض المفارقة لا يكون الا للتغاير في المادة ولا مادة للنفوس قبل البدن واما انها
غير واحدة فلانها بعد التعلق بالابدان ان بقيت واحدة لزم ان يكون معلوم كل واحد معلوما لكل واحد وهو باطل
وان تعددت فهو محال لان التعدد بعد الوحدة من خواص الجسم والنفس ليست بجسم فيستحيل عليها و
لقائل ان يقول السؤال عليه قائم من وجوه الاول لم قلتم انها لو كانت متعددة لكان ذلك لاجل

التعيين

اختصاص كل واحد منها بامر ما فان هذا بناء على ان النفوس زائدة على الماهية وذلك باطل والا لزم التسلسل
السؤال الثاني لم قلتم ان النفوس البشرية متساوية في تمام الماهية وبيانه ان النفوس البشرية متساوية
في قبول العلوم وفي تدبير الاجساد البشرية وكل ذلك من باب الصفات فالاستواء في اللوازم لا يدل على الاستواء
في الملزومات السؤال الثالث لم لا يجوز ان يقع التمايز بالعوارض المفارقة قوله التمايز بالعوارض لا يكون
الا بالتغاير في المادة ولا مادة للنفس الا البدن ولا بدن قبل البدن قلنا المقدمات الثلث ممنوعة لا نسلم
ان الامتياز لا يكون الا للتغاير في المادة قلنا لا نسلم تغاير الموارد فان ذلك لو كان لتغاير الموارد لزم التسلسل
وان كان لتغاير الصفات الحالة في تلك الموارد لزم الدور وان لم يكن لشيء من ذلك فقد حصل التغاير لا لاجل الموارد
المقام الثاني لم قلتم انه لا مادة للنفس الا البدن وما البرهان على الحصر ثم نقول السنة تقول ان النفوس
بعد مفارقة الابدان لا يمتنع ان تتعلق ببعض من الاجرام السماوية فلهذا السبب حصل التغاير المقام الثالث
هب ان لا مادة الا ذلك لكن لم قلتم انه ليس قبل هذا البدن بدن اخر وعلى هذا التقدير يكون برهان حدوث
النفس مبنيا على بطلان التناسخ وانتم بنيتم برهان ابطال التناسخ على حدوث النفس فيلزم الدور ثم نقول
ينتقض ما ذكرتم بالنفوس الهيولانية المفارقة فانه لا امتياز بينها بشيء من الذاتيات واللوازم والعوارض
المفارقة مع انها متعددة لا يقال امتياز كل واحد منها عن غيره انما كان لشعوره بذاته المخصوصة لانا نقول
شعوره بذاته المخصوصة مشروط بامتياز ذاته عن غيره فلو كان هذا الامتياز معللا بذلك الشعور لزم الدور
وهو محال ثم نقول هب انه يلزم القول بحدوث النفس فلم لا يجوز فساد التناسخ قالوا لانه عند حدوث البدن
المخصوص يحدث نفس له فلو حصل لها مع ذلك نفس اخرى لكان لبدن واحد نفسان وهو محال قلنا لم لا يجوز ان يقال النفوس مختلفة
بالماهية فكان البدن الصالح لهذه النفس لا يكون صالحا لنفس اخرى الثاني هب ان النفوس واحدة في
النوع لكن لم لا يجوز ان يقال النفس الناسخة نفس حصلت فيها هيئات مكتسبة من العلوم والاخلاق وهذا
البدن لا يصلح الا للنفس الموصوفة بتلك الصفة والنفس الحادثة تكون خالية عن هذه الصفات فلا جرم لا يكون
هذا البدن صالحا للنفس الحادثة السؤال الثالث قولكم ان عند حدوث البدن تحدث فيضان النفس الحادثة
فنقول هذا انما يلزم اذا كان موجد النفس الناطقة موجبا بالذات اما اذا كان فاعلا بالاختيار فلم لا يلزم
السؤال الرابع لم لا يجوز ان يقال النفس الناسخة اولى لانها موجودة قبل حدوث البدن فهي تتعلق بذلك
البدن قبل مزاحمة فيصير ذلك التعلق مانعا من حدوث نفس اخرى السؤال الخامس وهو ايضا وارد عليكم لان البدن

استشكال

لان البين عنه بعد وثه كان قابلة لعشرين بدون عمرو السؤال السادس لم قلتم انه يمتنع تعلق النفس بالبدن
الواحد وها هنا آخر الكلام في الطبيعيات والله العون والعصمة والتوفيق

الالهيات وفيه فصول

الفصل الاول قال الشيخ الموجود قد يوصف بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالقوة او بالفعل وقد يوصف بانه مساو لشيء وقد يوصف بانه متحرك او ساكن وغير ذلك

المفسر قال رضي الله عنه قد ذكرنا في اول الطبيعيات ان العلوم النظرية ثلثة الالهيات والرياضيات والطبيعيات فنقول العوارض العارضة للموجود تارة تكون عارضة له من حيث انه موجود وتارة من حيث انه موجود مخصوص اما الاعراض اللاحقة للموجود من حيث انه موجود فقد ذكر الشيخ منها في هذا الموضع كونها واحدة وكونها كلية او جزئية وكونها بالفعل او بالقوة وانا اوصلتها الى عشرين وجها واعتمدنا في هذا المقام فالاول ان يقال الموجود اما ان يكون متحيزا او لا يكون فان لم يكن متحيزا فاما ان يكون حالا في المتحيز او لا يكون وهذا التقسيم امر لاحق للموجود من حيث انه موجود فان الموجود لما كان واجبا فهو الاول وان كان ممكنا فالممكن اما ان يكون علة فقط او معلولا فقط او علة ومعلولا بالنسبة الى شيئين مختلفين او لا علة ولا معلولا البتة وقد يعبر عنه بعبارة اخرى فيقال الموجود اما ان يكون مؤثرا لا متأثرا وهو واجب الوجود او متأثرا لا مؤثرا وهو الهيولى او مؤثرا ومتأثرا وهو كالموجودات الروحانية فان وجودها واقع بايجاد واجب الوجود ثم انها مؤثرة في تدبير الاجسام او لا متأثرا ولا مؤثرا وقد يعبر عنه بعبارة اخرى فيقال الموجود اما ان يكون فاعلا فقط او منفعلا فقط او فاعلا ومنفعلا معا او لا فاعلا ولا منفعلا البتة وبعبارة اخرى اما ان يعطي ولا يقبل او يقبل ولا يعطي او يعطي ويقبل او لا يعطي ولا يقبل ومثال هذا التقسيم في اعضاء الانسان والثالث ان يقال الموجود اما ان يكون بالفعل من جميع جهاته والاعتبارات وذلك هو واجب الوجود والجواهر المجردة الروحانية واما ان يكون بالقوة من جميع الجهات وذلك محال والا لكان بالقوة في كونه بالقوة وهلم جرا وذلك محال واما ان يكون بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعض الوجوه الرابع ان يقال الموجود اما ان يكون كاملا او مكتفيا او ناقصا اما الكامل فهو الذي يحصل له ما يمكن حصوله والمكتفي هو الذي ليس كذلك لكن حصل فيه قوى لو خلت عن العوائق لاقتضت حصول تلك الكمالات والناقص الذي لا يحصل فيه تلك الكمالات ولا حصل فيه قوى توجب تلك الكمالات وقد يقال الموجود اما ان يكون تاما

او فوق التمام او ناقصا او مكتفيا وقد يقال الموجود اما ان يكون شريفا او خسيسا والخامس الموجود اما ان يكون واحدا او كثيرا ويدخل في الواحد الهوهو والمشابهة والموازاة والمماثلة والمطابقة وفي الكثير مقابلاتها السادس الموجود اما ان يكون كليا او جزئيا السابع الموجود اما ان يكون له اول وآخر او لا يكون له اول ويكون له آخر والعلماء قالوا هذا محال لان ما ثبت قدمه استحال عدمه او لا يكون له آخر ويكون له اول الثامن الموجود اما ان يكون بسيطا او مركبا وتمام هذا التقسيم ان يقال الموجود اما ان لا يكون متركبا عن شيء ولا متركب عنه شيء وهو الفرد المجرد واما ان يكون هو متركبا عن شيء ويكون غيره متركبا عنه واما ان لا يكون متركبا عن شيء ويكون غيره متركبا عنه واما ان يكون هو متركبا عن شيء ولا يتركب عنه غيره وقد يقال المركب اما ان يكون تركيبه واقعا في المرتبة الاولى او في الثانية او في الثالثة وهلم جرا التاسع الموجود اما ان يكون حقا او باطلا العاشر الموجود اما ان يكون قديما او محدثا ويدخل فيه تفسير الازل والابد والاولية والآخرية وما فيها من الاشكالات الحادي عشر الموجود اما ان يكون قار الذات او منقضي الذات وقد يقال الموجود اما ان يكون باقيا في الذات وفي الصفات وفي الاضافات او يكون متغيرا في الذات والصفات او يكون باقيا في بعض هذه الاقسام ومتغيرا في بعضها الثاني عشر الموجود اما ان يكون متناهيا او غير متناه ويذكر هاهنا ان المتناهي قد يقال على طريق السلب وقد يقال على طريق العدول وايضا غير المتناهي اما ان يكون في قوته او في تاثيراته الثالث عشر الموجود اما ان يكون مكانيا او زمانيا واما ان لا يكون كذلك كمن يكون مكانيا او زمانيا واما ان لا يكون مكانيا ولا زمانيا وهذا القسم شريف يحتوي على علم كثير الرابع عشر الموجود اما ان يكون موصوفا او صفة او لا موصوفا ولا صفة الخامس عشر الموجود اما ان يكون صعب الادراك او سهل الادراك والذي يكون صعب الادراك فاما ان يكون كذلك لغاية ظهوره وقوة نوره كما لا تقوى على ادراك الشمس اعين الخفافيش ومن هذا الباب عجز العقول البشرية عن معرفة الحق سبحانه وتعالى واما ان يكون كذلك لغاية خفائه كما في الموجودات الضعيفة التي تكون من باب النسب والاضافات والذي يكون سهل الادراك فالكون متوسطا في القوة والضعف كالجمادات والكيفيات السادس عشر الموجود اما ان يكون له نظير ومثال ظاهر او عديم النظير وهذا القسم هو واجب الاعتراف به ولا لازم الرد فعلى هذا لا يبعد اثبات موجود لا يشبه شيئا فبهذا الطريق يبطل القول بالحاق الغائب بالشاهد والقول بالحرز والقياس العقلي السابع عشر الموجود اما ان يكون موجودا في الاعيان او في الاذهان او في اللفظ او في الكتابة ثم يقال الموجود

في الاذهان هو موجود في الاعيان لان الموجود الذهني صورة شخصية في نفس شخصية معينة فيكون
الموجود الذهني موجودا في العين في الوجه الذي به يمتاز الوجود الذهني عن الوجود الخارجي واما
الموجود في اللفظ والكتابة فذلك مجاز من القول ومعناه الالفاظ الدالة او الكتابات الدالة بسبب الوضع
والاصطلاح التاسع عشر الموجود اما ان يكون موجودا بوجود هو غيره او موجودا بوجود هو نفسه
والاول حاصل كقولنا السواد موجود والمثلث موجود والثاني غير حاصل والا لزم التسلسل والموجود الذي هو
موجود بوجود هو نفسه هو الوجود العشرون الموجود اما ان يكون جوهرا او عرضا وقد ذكرنا هذا القسم
في كتاب قاطيغورياس وقد ذكرنا ان ايراد هذه الابحاث في المنطق خطأ وانما الموضع اللائق به العلم الالهي فهذا
مجموع الاحوال العارضة للموجودات من حيث هي موجودة بحسب وهو كقولنا الموجود مساو ومفارق فاما
العارض انما يعرض للموجود اذا كان ذلك الموجود كما يقول هذا الموجود اما متحرك او ساكن فان هذا
العارض انما يعرض له اذا كان ذلك الموجود جسما طبيعيا ولهذا بان الحال في العلوم النظرية في هذه الثلثة
فقد سبق تقريره في اول الطبيعيات **قال الشيخ** الفلسفة الاولى موضوعها الموجود بما
هو موجود ومطلوبها الاعراض الذاتية للموجود بما هو موجود مثل الوحدة والكثرة **التفسير**
قال رضي الله عنه ها هنا مسئلتان المسئلة الاولى في بيان ان موضوع العلم الالهي هو الموجود
من حيث انه موجود وفيه مذهبان اخران احدهما ان موضوعه هو الاله سبحانه وتعالى والمراد
معرفة صفاته وافعاله الثاني ان موضوعه هو العلل الاربعة فنقول اما القول الاول فهو باطل
ويدل عليه وجهان الاول ان وجود الاله تعالى مطلوب بالدليل ولا يمكن اثباته الا في هذا
العلم فاذا كان ذلك من مطالب هذا العلم امتنع ان يكون موضوعا لهذا العلم يبحث فيه عن الكلي والجزئي
والقوة والفعل والعلة والمعلول والواحد والكثير وهذه الاحوال لا تعرض لذات الاله تعالى من حيث انه
هو بل من حيث انه موجود واما القول الثاني ايضا باطل لان هذه الجملة لها وجود واثبات الاسباب من حيث انه
سبب يحتاج الى البرهان ولا يمكن اثباته الا في هذا العلم وما كان مطلوبا من مطالب العلم لا يكون موضوعا
له الثاني ان هذا العلم يبحث عن امور ليست هي من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هو اسباب
مثل الكلي والجزئي والوجوب والامكان والواحد والكثير ولما عرفنا فساد هذين القولين فنقول
موضوع هذا العلم الموجود بما هو موجود ويدل عليه ان الامور كان هذه الاحوال التي عددناها

مطالب في هذا العلم يجب ان يكون موضوع هذا العلم الموجود بما هو موجود هو الامر الذي يعرض له
هذه الاحوال من حيث هو هو وان كان الامر كذلك فانا اذا بينا ان ذلك الامر الموجود علمنا ان موضوع
هذا العلم هو الموجود من حيث انه هو الثاني ان هذا العلم لما لم يكن فوقه علم آخر يبين موضوعه فيه
وجب ان يكون موضوعه بينا بذاته وابين الامور هو الموجود من حيث انه موجود فوجب ان يكون
موضوع هذا العلم هو الموجود من حيث انه موجود المسئلة الثانية اعلم ان المقسمات التي ذكرناها
للموجود منها ما هو له كالانواع وهي الجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج الموجود في انقسامه اليها
الى ان ينقسم قبلها الى اسباب اخرى فاما الانقسام الى الواحد والكثير والكلي والجزئي والعلة والمعلول فهذا
من باب العوارض والاحوال اللاحقة والامر فيه ظاهر **قال الشيخ** الموجود قد يكون موجودا
على انحاء عدة منها ... بالفعل ... **التفسير** قال رضي الله عنه الموجود اما ان يكون
حالا في غيره كقولنا البياض في الجسم او لا يكون وجب علينا تفسير الحلول فنقول ان كون الشيء في
يكون بحيث حقيقة كل واحد منهما شائعة في حقيقة الاخرى مثل طبقة النار في النار فان ذات البياض شائعة
في ذات الجسم بحيث يكون الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى البياض وبالعكس وقد لا يكون كذلك بل يكون
ذات كل واحد منهما متباينة عن ذات الاخرى في الاشارة ككون الوتد في الحائط وكون الماء في الكوز
هذين القسمين فنقول معنى الحلول لا يحصل الا في القسم الاول وذلك لان الشيئين الذين حالهما وصفتهما ما ذكرناه
فاما ان يكون احدهما متبوعا في الوجود ويكون الاخر تابعا واما ان لا يكون كذلك بل يكون كل واحد منهما غنيا عن
الاخر فان كان الاول فالتابع هو الصفة والعرض الحال والمتبوع هو الذات والجوهر والمحل وان كان الثاني
... الحال في ذاته يكون كل واحد منهما قائما بنفسه ثم انهما ... قارنا بالكلية وهذا وان كان
امرا ممتنع الوجود لكنه حاصل بحسب العقل ... فان قيل الكم ذكرتم في تفسير الحلول
في قولكم ... او ... الاشارة الى احدهما انما تكون عين الاشارة الى الاخر اذا كان كل
واحد منهما مشارا اليه في نفسه بحسب الحس وذلك مثل الجسم الذي حل فيه اللون فان الجسم مشار اليه
... بحسب الحس واللون ايضا كذلك ... الاشارة الحسية الى الجسم عين الاشارة
الحسية الى اللون اما الذي لا يكون كذلك اعني ان لا يكون الحال والمحل مشارا اليه بحسب الحس فان الذي
ذكرناه لا يجري فيه الا بحسب التقدير ... ان الذي لا يكون كل واحد منهما مشارا اليه بحسب الحس فما ذكر

لا يحل ان احدهما ليس كذلك ولاجل انه ليس ولا واحد منهما كذلك اما القسم الاول فهو على قسمين لانه اما
ان يكون المحل مشارًا اليه والحال لا يكون كذلك واما ان يكون الحال مشارًا اليه والمحل لا يكون كذلك اما
القسم الاول فهو حاصل في الوجود فان الجسم موجود مشار اليه بحسب الحس والصورة القائمة به لا يمكن
ان يشار اليه بحسب الحس فاما هي الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى الصورة فنقول انه لا يحققها يعني
انه لو كانت الصورة مشارا اليه بحسب الحس لكانت الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى الصورة القائمة
به واما الثاني وهو ان يكون الحال مشارا اليه والمحل غير مشار اليه فهذا يعني بحث الآن الفلاسفة
يثبتونه وذلك لان عندهم الجسمية والمقدار امر مشار اليه بحسب الذات ثم انه حال في الهيولى مع ان
الهيولى ليس لها في ذاتها وضع ولا اليها اشارة من هان بطلانه انما يظهر عند ابطال القول بالهيولى واما
القسم الثاني وهو الشيئان اللذان لا يكون لواحد منهما وضع ولا اليها اشارة مع انه يكون احدهما حالا في
الاخر فهذا كما يقوله في النفس الناطقة فانها اذا اتصفت بالمعارف والعلوم فذات النفس مجردة وتلك المعارف
ايضا كذلك ثم ان تلك المعارف حالة في النفس ومعنى الحلول هاهنا كون ان تلك العلوم اختصت بجوهر النفس
اختصاصا لو كانت الاشارة اليها كانت الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر كذلك قولنا
ان ذات الله تعالى موصوفة بالصفات فالمراد ذلك ثم قالوا انما كان معنى الحلول ومسماه حاصلا في هذه
الصورة مع انه لم يحصل فيه ما ذكرتم من وحدة الاشارة كان الحلول لا محالة امرا مغايرا للوحدة الاشارة
فنقول لا شك ان معنى الحلول امر مغاير لوحدة الاشارة الا انه لا يمكننا ان نعبر عن ذلك المعنى الا بهذا
الطريق فقد ظهر بهذا التفصيل ان مرادنا من قولنا الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر تحقيقا
او تقديرا واعلم ان من الناس من فسر الحلول بتفسير اخر فقال نشاهد التحيز حاصلا في الحيز فانا نذكر
تفرقة بديهية بين البياض العام بهذا الجسم والبياض القائم بذلك الجسم فنعلم ان هذا البياض حصل في
هذا الحيز الذي حصل فيه هذا الجسم فعلى هذا كان ذلك البياض حصل في ذلك الحيز الذي حصل فيه ذلك الجسم والجسم والعرض
يصدق على كل واحد منهما انه مختص بذلك الحيز المعين الا ان الجسم اصل في ذلك الاختصاص والعرض تابع فهذا
المعنى يقول كون العرض حالا في المحل معناه كون ذلك العرض حاصلا في ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه والحاصل
لما صار الحلول مفسرا بهذا ثبت ان كل ما كان مجردا عن الوضع والحيز فانه يمتنع كونه موصوفا بشيء من الصفات
ثم ان القائلين بهذا اعتبروا هذه المقدمة طردا وعكسا اما الطرد فهو انهم قالوا لا شك ان بعض الانسان

موصوفة بالعلوم والاخلاق وقد ثبت ان كل ما كان محلا للعرض كان جسما ومختصا بالحيز والصانع ثبت
انه سبحانه وتعالى موصوف بصفات الجلال وكل موصوف بصفة فهو جسم ومختص بحيز سبحانه وتعالى
عن ذلك واما العكس فهو ان نفاة الصفات قالوا ان ذاته تعالى منزه عن الوضع والحيز وكل ما كان كذلك امتنع كونه
موصوفا بشيء من الصفات فهذا تمام تقرير هذا الكلام واعلم ان تفسير الحلول بما ذكروه باطل ويدل عليه وجوه
الاول ان كون الجسم حاصلا في الحيز صفة من صفات الجسم فلو كان الحلول مفسرا بما ذكروه لكان معناه
ان حصول ذلك الجسم في ذلك الحيز تبع لحصول محله فيه وهذا محال لانه يوجب التسلسل والثاني ان بديهة العقل
حاكمة بان كون الثلاثة ثلثة وكون الاربعة اربعة ليس له وضع وحيز حتى يعتبر كونها موصوفة بالفردية
والزوجية الثالث ان ذات الله سبحانه وتعالى موصوف بالصفات الاضافية بالاتفاق وهذا
القدر يكفي في ابطال قولهم الرابع ان الاجسام قد تكون موصوفة بالاضافات مثل وصف الانسان بالابوة
والبنوة ولا يمكن ان يقال معنى كون الجسم موصوفا بهذه الاضافات هو ان الاضافات حصلت في هذا الحيز تبعا
لحصول محله فيه فثبت ان هذا التفسير الذي ذكروه باطل قال الشيخ والذي هكذا منه ما يتقوم على
الذات الاخرى بعد تقومها بالفعل بذاتها ولا تقومها وهذا يسمى عرضا الى اخره

التفسير

قال رضي الله عنه المقصود من هذا الكلام تعريف الجوهر والعرض فنقول لما ذكرنا في الفصل الاول ان الشيء
الذي يكون في غيره قد يكون شايعا فيه كالبياض في الجسم وقد لا يكون كذلك كالوتد في الحائط والذي يكون
من القسم الاول يكون على قسمين وذلك لانه اما ان يكون الحال مقوما للمحل وهو الصورة فان كان الحلول يسمى الحال
صورة والمحل هيولى ومادة وان كان الحال غير مقوم للمحل بل يكون المحل مقوما للحال يسمى الحال عرضا
والمحل موضوعا بقي هاهنا ابحاث الاول انه بقي من التقسيم قسم ثالث وهو ان يكون الحال غير
مقوم للمحل وغير متقوم به مثال ما اذا فرضنا ان موجودا مستقلا بنفسه حل في موجود اخر مستقل بنفسه ايضا
وان كان لا مثال له في الوجود الا ان هذه القسمة العقلية تقوم ثالث البحث الثاني ان قولنا
الحال اما ان يكون مقوما للمحل او لا يكون بناء على تحقيق معنى التقوم واعلم ان الشيء اذا احتاج في وجوده الى غيره
سمي المحتاج متقوما والمحتاج اليه مقوما اذا عرفت هذا ظهر ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان المحل قد
يكون محتاجا في وجوده الى الحال ومن الناس من قال ان هذا محال في العقل لان الحال محتاج في وجوده
الى وجود محله فلو احتاج الحال في وجوده الى الحال لزم الدور وهو محال وقد ذكرنا هذا الكلام في

بان قاطيغورياس ولجنا عنه فلا يمكن منه فائدة في الاعادة واذا عرفت هذه المقدمة فنقول
المحل جنس يحته نوعان الموضوع والهيولى والحال جنس يحته نوعان العرض والصورة وقد عرفت ان الشيء
اذا كان اعم من غيره كان عدمه نفس ذلك الاعم اخص من عدم ذلك الاخص فلما كان الحيوان اعم من الانسان كان
اللاحيوان اخص من اللاانسان فان كل ما صدق عليه انه لاحيوان صدق عليه انه لاانسان وليس كل ما صدق
عليه انه لاانسان صدق عليه انه لاحيوان فلما كان الموضوع اخص من المحل كان اللاموضوع اعم من اللامحل
فعلى هذا القول الجوهر هو الموجود لا في موضوع وهذا يكون اعم من قولنا الجوهر هو الموجود لا في محل
لان الصورة حالة في الهيولى وهي داخلة تحت قولنا موجود لا في موضوع وغير داخلة تحت قولنا موجود
لا في محل اذا عرفت هذا ظهر عندك معنى قول الحكماء الجوهر هو الموجود لا في موضوع والعرض هو الموجود في الموضوع
فان قال قائل الجوهر هو الموجود لا في موضوع باطل ويدل عليه وجهان الاول ان هذا فاسد طردا وعكسا
اما الطرد فلانه يقال موجود لا في موضوع مع انه ليس بجوهر اذ لو صدق عليه سبحانه انه جوهر لزم ان
الجوهر يقول على ما تحته قول الجنس لزم كونه تعالى داخلا تحت الجنس وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت
ذاته مركبة من الجنس والفصل وكل مركب فانه ممكن فلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وانه محال واما
العكس فلان الجواهر الكلية جواهر مع انها صورة موجودة في الاذهان وتلك الاذهان موضوعات
لها وهي حالة في تلك الاذهان حلول العرض في المحل السؤال الثاني ان كون الشيء موجودا وصف
خارج عن الماهية بدليل انه يمكن ان يعقل الماهية مع الشك في وجودها فلو كان كونه موجودا نفس
تلك الماهية او جزءا منها لامتنع ذلك فاما كونه لا في موضوع فهو قيد سلبي لا يكون له تحقق خارجا فاذا عرفت
هذا فنقول المفهوم من كونه موجودا لا في موضوع امر خارج عن الماهية ثم المشهور عند الحكماء ان الجوهر
مقول على ما تحته قول الجنس والمقول على غيره قول الجنس يكون داخلا في الماهية وذلك محال واعلم
الموجود لما كان خارجا عن الماهية لم يكن شيئا منه لا في موضوع وما لم يكن كان مفهوما عدميا لم يكن جنسا
فقولنا موجود لا في موضوع ليس مركبا من الجنس والفصل فوجب ان لا يكون حدا للجوهر والجواب
عن السؤالين مبني على حرف واحد وهو انه ليس المراد من قولنا الموجود لا في موضوع هو انه يكون موجودا
بالفعل بشرط ان لا يكون في موضوع بل المراد ان ماهيته متى وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع اذا
عرفت هذا فنقول اما الباري تعالى فانه لا يلزم ان يكون جوهرا لان وجوده عين حقيقته وقد شرطنا في

على هذا التفسير

عن الماهية

ان لا يكون في موضوع

كونه جوهرا ان يكون وجوده مغايرا لحقيقته واما الجواهر الكلية فقد اجابوا عنها بانا شرطنا في الجوهر
ان يكون ماهيته اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذه الصورة الذهنية الكلية وان
كانت في الحال موجودة في الموضوع الا انه يصدق عليها انها لو وجدت في الاعيان لكانت لا في
موضوع ولقائل ان يقول لا يمكن للصورة يمتنع وجودها باعيانها في الاعيان فان عرضيتها حاصلة
في الحال وبالجملة يصير جوهرا امتنع عليها فوجب الحكم بانها اعراض وايضا فبتقدير ان يصدق عليها ان يكون
جوهرا في الاعيان الا انا نقول انه يصدق عليها انها لو حصلت في الاعيان لكانت لا في موضوع ويصدق عليها
انها في الحال في موضوع فيلزم ان يكون جوهرا وعرضا معا وذلك محال واما السؤال الثاني فقد اجابوا
عنه ايضا بناء على ذلك الاصل وهو انا بينا انه ما كان جوهرا لانه موجود لا في موضوع بل انما كان
جوهرا لان ماهيته لو وجدت في الاعيان لكانت لا في موضوع ولم يلزم من خروج الموجودية واللا
موضوعية عن مقوم الماهيات ان يكون هذا الاعتبار المذكور مقوما للماهيات فهذا الكلام في هذا الموضع واما
السؤال الثالث فالجواب انه ان يقول الجوهر هو الجنس الاعلى والجنس الاعلى لا يكون فوقه جنس اخر والا
لما كان جنسا اعلى واذا لم يكن للجنس لم يكن له فصل فيمتنع ان يكون له حد وانما المكن في تعريفه ذكر الرسوم

قال الشيخ الجواهر اربعة جوهر مع انه ليس في موضوع ليس في مادة وجوهر هو في مادة
والقسم الاول ثلاثة اقسام الى اخره المفسر قال رضي الله عنه المقصود من هذا الفصل
تقسيم الجوهر الى انواعه الاربعة وتقريره ان يقال قد بينا ماهية المادة وحققنا وبينا ان الصورة
الموجودة في المادة يكون جوهرا فنقول الجوهر اما ان يكون في مادة او يكون نفس المادة او يكون مركبا عن المادة
والصورة اما الجوهر الذي يكون في المادة فهو الصورة واما المادة فقد عرفتها والمركب عن المادة والصورة هو
الجسم واما الذي لا يكون في احد هذه الاقسام الثلاثة فهو الجوهر المجرد ومن الناس من يقول هذا الجوهر
المجرد ان افتقر في افعاله الى الاجسام فهو النفس وان لم يفتقر في افعاله الى الاجسام فهو العقل فهذا
ملخص الكلام في هذا التقسيم واعلم ان هذا التقسيم لا يتم الا باثبات امور احدها اثبات ان الخلاء قد
يكون ممتنعا فانه لو بطل ذلك لم يمكن اثبات الجواهر الصورية وثانيها اثبات ان الجسم مركب عن المادة
والصورة والكلام في هذا الموضع سيأتي عن قريب وثالثها اثبات ان كل مركب عن المادة والصورة فهو جسم
وهما اقاموا على هذه القضية حجة لان قولنا كل جسم فهو مركب من المادة والصورة لا يقتضي ان يكون كل

مركب من المادة والصورة من حيث هو جسم لما عرفت ان الموجبة الكلية لا تنعكس كلية بل لنا ان نشير الى الصور
الحكمية وذلك لان الجوهر عندهم مقول على ما تحته قول الجنس على انواعه واحد انواع الجوهر هو الجوهر
المجرد فيكون الجوهر المجرد داخلا تحت الجنس ولما كان كذلك فهو مركب من الجنس والفصل والجنس والفصل
اذا اخذا بشرط التجريد كانا مادة وصورة فهذا يوجب القطع بكون هذه الجواهر المجردة مركبة من المادة والصورة
مع ان كل ما كان مركبا من المادة والصورة فهو جسم

الفصل الثاني

في احكام الهيولى والصورة اعلم ان هذا الفصل يشتمل على مسائل المسئلة الاولى في بيان ان الجسم
مركب من الهيولى والصورة قال الشيخ الاتصال الجسمي موجود في مادة وذلك لانه يقبل
الانفصال ويقبل الانفصال لا ان يكون الاتصال الى الجزء التفسير قال الفقير الى الله
اعلم انه يجب ولا بد من تحرير محل النزاع فنقول لا شك ان في الوجود موجودا شاغلا للحيز ممتدا في
الجهة فهذا الشيء اما ان يكون قائما بنفسه واما ان يكون حالا في محل لها الاول هو قولنا وهو المراد من قولنا
الجسم مركب من المادة والصورة واما الثاني فهو مذهب الشيخ ومذهب اكثر قدماء الفلاسفة فانهم
زعموا ان هذا الشيء الممتد في الجهة الحاصل في الحيز هو الجسمية ومحل هذه الجسمية هو الهيولى ومجموعهما
هو الجسم فهذا هو محل النزاع واعلم ان حجة الشيخ في هذه المسئلة مبنية على نفي الجوهر الفرد وعلى ان الجسم
المتصل شيء واحد في نفسه كما انه عند الحس واحد وانا عرفت هذا فلنذكر هذه الحجة التي ذكرها وتقرير الكلام
ان نقول ان الجسم البسيط في نفسه شيء واحد وذلك هو المراد من كونه متصلا ولا شك انه ايضا قابل للانفصال
فنقول قابل هذا الانفصال اما ان يكون هو الاتصال او غيره والاول باطل لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول
والاتصال لا يبقى مع الانفصال فامتنع ان يكون قابل الانفصال فلا بد من الاعتراف بشيء آخر سوى الاتصال
يكون قابلا لهذا الانفصال الطاري وذلك للاتصال الزايل وحينئذ يظهر ان الجسم مركب من الاتصال
ومن شيء آخر يقبل ذلك الاتصال وهو المطلوب ولقائل ان يقول هذا بناء على ان الجسم البسيط متصل في
نفسه وهو بناء على نفي الجوهر الفرد والكلام فيه قد تقدم ثم ان سلمنا ذلك لكنا نقول لم لا يجوز ان يقال
الجسم قبل الانفصال كان موصوفا بالوحدة وعند الانفصال زالت الوحدة وتبدلت بالاثنينية فالزايل
هو الوحدة والطاري هو التعدد وهما عرضان متعاقبان على الجسم وهذا لا يقتضي كون الجسم مركبا في ذاته
من قابل ومقبول والذي يوجه هذا السؤال ان الجسم عند ورود الانفصال عليه ما بطل اتصاله لان ذلك

فقط

والحاصل الجزئين بقي متصلة كما كان انما الزايل هو الوحدة وذلك يقرر ما قلنا ومما يعلم انه قد تعظم
تعصب الناس لتقرير هذه الحجة وحاصل ما يمكن ان يدفع به هذا السؤال ثلاثة اوجه الطريق الاول
ان يقال تقرير هذه الحجة ان الجسمية يصح عليها ان تعدم بعد الوجود وان توجد بعد العدم وكل ما كان كذلك
فلا بد لها من مادة بيان المقدمة الاولى ان الجسم لما كان بسيطا كان قبل القسمة شيئا واحدا في نفسه
ثم بعد القسمة حصل هناك جسميتان فهاتان الجسميتان حادثتان بعد القسمة لانا ان قلنا انهما كانتا حاصلتين
قبل القسمة اما ان كانتا حاصلتين قبل القسمة والاول باطل لان هاتين الجسميتين لو حصلتا قبل القسمة لكان ذلك
ذلك الجسم مركبا عنهما فحينئذ لا يكون ذلك الجسم قابل ورود القسمة عليه واحدا لكنا قد فرضناه واحدا هذا خلف
واما القسم الثاني وهو ان يقال هاتان الجسميتان الحاصلتان بعد القسمة قد وجدتا وحدثتا فثبت
ان الجسمية يصح عليها الحدوث واما بيان المقدمة الثانية وهي ان كل ما يصح عليه الزوال والحدوث فله مادة
فالدليل عليه ان كل محدث فانه مسبوق بالامكان وذلك الامكان لا بد له من محل موجود وذلك المحل
هو الهيولى وتقرير هذه المقدمة مشهور في كتب الحكمة فهذا وجه استخرجته لتصحيح كلام الشيخ ولقائل
ان يقول المقدمة الاولى باطلة وذلك لان هذا يقتضي ان يكون ايراد الفصل والقسمة على الجسم اعداما
للجسمية الاولى وايجادا للجسميتين الحادثتين وذلك يوجب ان من غمس اصبعه في البحر ان يقال انه اعدم البحر
الاول واوجد بحرين جديدين وذلك لا يقوله عاقل فان قالوا انه وان زالت الجسمية الاولى وحدثت جسميتان
جديدتان لكن الهيولى باقية في الحالين فلهذا لم يلزم ان يكون التفريق اعداما قلنا هذا باطل
من وجهين الاول ان الجسم حين كان واحدا فقد كانت هيولاه واحدة فاذا انقسم ذلك الجسم فقد
انقسمت هيولاه ايضا فان كان التقسيم اعداما لزم ان يكون اعداما للصورة والهيولى معا فيكون التقسيم
اعداما مطلقا وسقط هذا العذر الثاني ان الجسم المعين عبارة عن مجموع الهيولى المعينة
والصورة المعينة فاذا بطلت تلك الصورة المعينة فقد بطل احد الجزئين من ماهية ذلك الجسم وبطلان
احد اجزاء الماهية يقتضي بطلان ذلك المركب فهذا يقتضي ان يكون تفريق البحر اعداما له وذلك لا يقوله
عاقل هذا هو الكلام في المقدمة الاولى من الدليل المذكور واما المقدمة الثانية فالكلام عليها
قد ذكرناه في كثير من كتبنا فلا نعيده هاهنا الطريق الثاني في تقرير دليل الشيخ ان يقال
الجسم متصل بالفعل ومنفصل بالقوة فكونه متصلة بالفعل ومنفصلة بالقوة امران متغايران والشيء

الواحد لا يكون مؤثرا لامرين متغايرين بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد وان يكون الجسم
مركبا من امرين احدهما الذي بالفعل والثاني بالقوة والاول هو الصورة والثاني هو الهيولى وهذا لا يصدر
عنه الا الواحد فقد بينا ضعفه كما هو في تقرير هذه المقدمة ثم نقول هذا ايضا وارد عليكم من وجهين
الاول ان الهيولى اما ان يكون لها في نفسها وجود او لا يكون كذلك فان لم يكن لها في نفسها وجود امتنع كونها
جزءا من ماهية الجسم لان المعدوم لا يكون جزءا من الموجود وان كان لها وجود في نفسها فحينئذ يصدق عليها
انها موجودة بالفعل ويصدق عليها انها قابلة للصورة والاعراض وحينئذ يرجع الكلام الذي ذكرتموه فيلزم
افتقار الهيولى الى هيولى اخرى لا الى نهاية وذلك باطل الثاني ان الهيولى من حيث هي هي مجردة عن الوضع
والتحيز يمتنع ان يكون هو موصوفا بالشكل والحصول في الحيز بل الموصوف بهما هو الجسمية من حيث هي هي ولكن
الجسمية من حيث انها جسمية بالفعل ومن حيث انها قابلة للحصول في الحيز والشكل بالقوة فهذه الجسمية شيء واحد
مع انها بالفعل في وجود نفسها وبالقوة في ساير الصفات فلم لا يجوز ان يكون الجسم نفسه كذلك الطريق
الثالث في تقرير هذه الحجة ان يقال قد ثبت ان الجسم البسيط في نفسه شيء واحد وثبت انه قابل
للانقسامات غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الصغر الى حد الا ويقبل بعده الانقسامات لا الى نهاية لها
بالفعل وهذا يقتضي ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى حد الا ويكون الاتصال باقيا وهذا يقتضي ان يقال الجسم
بعين الانفصال محال وثبت ان كونه جسما يستلزم الاتصال وثبت ايضا ان كل جسم فانه قابل للانفصال
ولا شك ان الاتصال والانفصال امران متنافيان متغايران والشيء الواحد لا يكون مستلزما للشيء و
قابلا لنقيضه فاذا لا بد وان يكون الجسم مركبا من شيئين احدهما الجسمية التي هي مستلزمة للاتصال والاخر
الهيولى التي هي قابلة للانفصال فثبت انه لا بد وان يكون الجسم مركبا من جزئين احدهما حال في الاخر واعلم
ان هذا الطريق ضعيف ايضا بما نبين من وجوه الاول لم لا يجوز ان يقال الجسم من حيث انه جسم يقتضي كونه متصلا
لولا القاسر فاذا ورد القاسر صار قابلا للانفصال ولا يبعد في الشيء الواحد ان يوجب اثرين مختلفين
بحسب شرطين مختلفين الا ترى ان الطبيعة توجب السكون بشرط ان يحصل حاملها في المكان الطبيعي
والحركة بشرط ان يحصل حاملها في المكان الغريب فكذا هاهنا الجسم اذا ترك وحده كانت جسميته مقتضية
للاتصال اما اذا وصل اليه القاسر واوجب قطعه وقسمته فانه يصير قابلا لذلك الانقسام والانقطاع
الثاني ان مدار كلامهم على ان الشيء الواحد لا يكون مستلزما للشيء مع كونه قابلا لمعانده فهذا ايضا

وارد على مذهبهم لان مذهبهم ان الهيولى مستلزمة للجسمية وعندهم ان الجسمية موجبة للاتصال ومستلزم
المستلزم مستلزم فالهيولى مستلزمة للاتصال مع انها قابلة للانفصال فيكون الشيء الواحد مستلزما
للشيء وقابلا له على مذهبهم الثالث انهم يقولون ان الجسمية مستلزمة للاتصال والهيولى قابلة
للانفصال وعلى هذا القانون محال لان الانفصال عبارة عن حصول كل واحد من القسمين بحيث يتخللهما حيز
فارغ وهذا المعنى انما يعقل في الشيء الذي يكون له اختصاص بحيز وجهة والهيولى عندهم ليس لها حصول
في حيز ولا في جهة واذا كان كذلك امتنع كونها قابلة للانفصال فان التزموا ان الهيولى لها حد ذاتها
المخصوصة حصول في جهة واختصاص بجهة فحينئذ نقول لهم لا معنى للجسمية والاتصال الا هذا فاذا كان
هذا هو الهيولى فحينئذ لا يبقى للصورة معنى يشير العقل اليها البتة وايضا فلم لا يجوز ان يكون الانفصال من شان ان
يتصل هذا يقتضي ان يكون الموصوف بالاتصال والانفصال شيئا واحدا فلما كان الموصوف بالاتصال
هو الجسمية وجب ان يكون الموصوف بالانفصال هو الجسمية واذا سلمتم ان القابل للانفصال ليس هو
الاتصال فهذه جملة ما يقال في تقرير هذه الحجة وقد ظهر انها باطلة على جميع الوجوه والدليل على
ان الجسم يمتنع ان يكون مركبا من الهيولى والصورة وجوه الاول ان الجسم لو كان مركبا في ماهيته
من جزئين لكان لكل واحد منهما حقيقة ووجود باعتباره يمتاز عن الاخر اذا عرفت هذا فنقول اما ان يكون
كل واحد منهما من حيث انه حجم او لا يكون واحد منهما حجما والكل باطل فبطل القول بكون الجسم مركبا من الهيولى
والصورة اما انه يمتنع ان يكون كل واحد منهما حجما في نفسه ومختصا في الحيز والجهة فلانهما لما كانا متساويين في الحيز
لم يكن احدهما بالمحلية اولى من الثاني وذلك عندهم محال وايضا فيكون احدهما محاذيا للاخر فيكون ذلك
الذي هو محل جوهرا قائما بنفسه فيكون الجسم جوهرا قائما بنفسه وهو المطلوب واما القسم الثاني وهو ان يكون
احدهما حجما دون الثاني فان قلنا ان ما هو حجم في ذاته هو المحل وما ليس بحجم في ذاته هو الحال فهذا مسلم
الا انه يرجع حاصله الى قيام عرض بجسم وان قلنا ان ما ليس بحجم في ذاته هو المحل وما هو حجم في ذاته
هو الحال فهذا باطل لان ذلك الذي ليس بحجم في ذاته لا اختصاص له بالحيز اصلا والذي هو حجم في
ذاته فهو مختص بالحيز وحلول ما له حصول في الحيز فيما لا حصول له في الحيز محال واما القسم الثالث وهو ان
لا يكون لواحد من هذين الجزئين اختصاص بالحيز اصلا فعند اجتماعهما ان لم يحدث زايد كان الحجم
المجرد ما ليس بحجم هذا خلف وان حدث زايد وذلك الزايد حجم فحينئذ يكون الحجم حالا في المجرد

او بالعكس وقد ابطلنا الكل فثبت ان القول بالهيولى يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فيكون باطلا ولان
الجسم اذا انقسم فاما ان يقال بقيت تلك الهيولى واحدة او ما بقيت والاول باطل والا لكان اذا
قسمنا الماء ووصل احد الجزئين بالمشرق والآخر بالمغرب فانه يكون ذات هذا الماء عين ذات ذلك
الماء الآخر وذلك معلوم الفساد بالضرورة والثاني وهو ان يقال الهيولى كانت واحدة عند وحدة الجسم
ثم تعددت عند انقسامه فهذا ايضا محال لان هذا العدد الحاصل بعد القسمة ما كان موجودا قبل القسمة لانا
نتكلم على تقدير ان هيولى الجسم البسيط واحدة وقد حدث هذا العدد فيلزم ان يقال تلك الهيولى الواحدة
قد عدمت وحدث الآن عددان جديدان من الهيولى فيلزم ان يكون تفريق الجسم اعداما للجسم واحداثا
لجسمين جديدين وذلك لا يقوله عاقل واما القسم الثاني وهو ان يقال هيولى الجسم البسيط ما كانت واحدة
بل كانت متعددة فنقول هذا يقتضي ان يكون له بحسب كل قسم يمكن وروده على الجسم ان يكون للجسم هيولى على حدة
لانا بينا ان الجسم الذي يمكن انقسامه الى قسمين لا بد وان يكون لكل واحد من قسميه هيولى على حدة اذ لو
كانت هيولاه قبل القسمة واحدة بالعدد لعادت المحالات المذكورة في القسم الاول فثبت ان القول بصحة
هذا القسم يقتضي ان كل جزء يمكن فرضه في الجسم البسيط فهيولى ذلك الجزء متميزة بالفعل عن هيولى الجزء
الآخر امتيازا بالشخص والعدد ولكن الانقسامات التي يمكن فرضها في الجسم البسيط غير متناهية فيلزم
ان يكون الجسم البسيط يكون له هيوليات غير متناهية بالعدد وذلك محال لان الصورة الحالة في كل واحدة منها
غير الصورة الحالة في الاخرى لاستحالة حلول المعنى الواحد في محلين وحينئذ على هذا التقدير فلكل واحد منها
من تلك الاجزاء الممكنة بالفعل مادة وصورة بالفعل شاخصة فيكون كل واحد منهما متميزا بالفعل عن الآخر
فيلزم كون هذا الجسم البسيط مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وذلك محال فثبت انه لو كان الجسم مركبا من
الهيولى والصورة لكان هيولى الجسم البسيط قبل ورود القسمة عليه اما ان تكون واحدة او متعددة وثبت
فساد القولين فيلزم القطع بان الجسم يمتنع ان يكون مركبا من الهيولى والصورة الوجه الثالث انه
على فساد القول بالهيولى هو ان الهيولى هو الشيء الذي يقبل الاتصال والانفصال والاتصال عبارة
عن وقوع جزئين بحيث لا يتخللهما ثالث فقبول الاتصال والانفصال لا يعقل الا للشيء الذي يكون
مختصا بالحيز وحاصلا في المكان والجهة وكل ما كان كذلك فهو جسم متحيز ولو كان للجسم هيولى لكان تلك
الهيولى غير ذلك الجسم وذلك محال فكان اثبات الهيولى للجسمية محالا ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب

اما الالفاظ المذكورة في تفسير الحجة فمعلومة وان كان فيها بعض التطويلات واما قوله في آخر الفصل
وكذلك فما تسع هذه الانفصال ويكون معه من القوى والصور فالمراد ان هذه المادة كما انها محل لهذه الصورة
الجسمية فكذلك هي محل لساير الصور النوعية التي سيجيء شرحها بعد ذلك وكذلك محل لساير القوى المعدنية
والنباتية والحيوانية **المسألة الثانية** في بيان ان الهيولى لا تعرى عن
الصورة الجسمية قال الشيخ والمادة الجسمانية لا تفارق هذه الصورة لانها ان فارقت
فاما ان تكون ذات وضع او لا تكون فان كانت ذات وضع وحيز وتنقسم فهي بعد جسم التفسير
قال رضي الله عنه اعلم انا لما فرغنا من كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة كان الشروع في بيان ان الهيولى
لا تنفك عن الصورة عبثا الا انا لاجل تفسير ما في هذا الكتاب نلخص هذا الكلام فنقول لو امكن وجود
الهيولى عارية عن الصورة الجسمية لكانت اما ان تكون مشارا اليها بحسب الحس او لا تكون كذلك والقسمان باطلان
فبطل القول بان الهيولى عارية عن الجسمية وانما قلنا انه يمتنع كونها مشارا اليها لان كل ما يشار اليه بحسب
الحس اما ان يكون قابلا للقسمة او لا يكون فان كان الاول فهو جسم لا انه هيولى عارية عن الجسمية وان كان الثاني
فهو موجود مشار اليه غير منقسم قائم بالنفس وذلك هو الجوهر الفرد وقد ابطلناه وانما قلنا انه يمتنع
كونها مجردة عن الاشارة وذلك لانه عند حدوث الجسمية في تلك الهيولى اما ان يحصل ذلك الجسم في كل
الاحياز وهو محال بالبديهة او لا يحصل في شيء من الاحياز وهو ايضا باطل بالبديهة او يحصل في حيز
معين وذلك ايضا محال لان نسبة الجسمية الى جميع الاحياز على السوية فلو حصل ذلك الجسم في حيز معين
لكان ذلك رجحانا لاحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان
يقال الفاعل المختار خصصه بحيز معين بمجرد القصد والارادة وحينئذ يتم الكلام في هذه المسألة
انه هل يصح القول بوجود الفاعل المختار ام لا ثم نقول هذه الهيولى بان فرضناها خالية عن الصورة الجسمية
فلعلها كانت موصوفة باحوال اخرى واعراض اخرى وكانت تلك الحالة توجب حصول الهيولى في حيز معين
بشرط اتصافها بالجسمية فاذا حدثت الجسمية صارت تلك الحالة موجبة لحصول ذلك الجسم في ذلك الحيز
المعين وليس في هذا الكلام شيء اكثر من ان يقال الموجب لذلك الاختصاص كان حاصلا قبل
حصول الصورة الجسمية الا ان تاثيره في ذلك المعلول كان موقوفا على شرط وهو حدوث الجسمية ومن
المعلوم انه لا يبعد ان يقال تاثير العلة في معلولها يكون موقوفا على شرط الا ترى ان النطفة

الحركة تشترط كون الجسم حاصلا في المكان الغريب ويوجب السكون يشترط ان يكون حاصلا في المكان
الطبيعي فكذا هاهنا **قال الشيخ** فاما اذا كانت ما استحال هو اليه نفرها ذلك الموضع لانها
اذا كانت ماكانت هناك وانما لبست الصورة الهوائية او النارية وهي ذات وضع **التفسير**
قال رضي الله عنه هاهنا سوال يذكر على ذلك الدليل وهو ان يقال هب ان لكلية كل عنصر مكانا طبيعيا
الا ان الجزء المعين من كل عنصر ليس له مكان طبيعي بل نسبته الى جميع اجزاء الكل على السوية ثم هو هذا
قد حصل في موضع معين واذا عقل هذا فلم لا يعقل ان يقال ان الهيولى الجسمية يكون نسبتها الى جميع
الاحياز على السوية ثم مع ذلك يختص بحيز معين واجاب عنه بان كل صورة مسبوقة بصورة اخرى والحادثة
حين كانت موصوفة بالصورة السابقة كانت مختصة بحيز معين فلا يبعد ان يكون تلك الاحوال السابقة اسبابا
لتقرر الحيز بعد حدوث هذه الصورة الحادثة فكان ما اذا حدثت الصورة الجسمية ابتداء فانه لم يوجد
قبل حدوثها حالة يقتضي تعين هذا الموضع فظهر الفرق ولقائل ان يقول مسلم انه لم يوجد قبل
حدوث الجسمية وضع وموضع يقتضي تعين الوضع والموضع بعد حدوثها لكن لا يلزم من عدم نوع من
الاسباب عدم المسبب فلم لا يجوز ان يقال كانت المادة موصوفة باعراض مخصوصة سوى الوضع
والموضع فكانت تلك الاعراض توجب الحصول في الحيز المعين بشرط حدوث الجسمية فلم يبطلوا هذا
الاحتمال لا يتم دليلكم **قال الشيخ** فلو كانت الهيولى تقتضي وجودا عاريا عن الوضع على نحو وجود
المعقولات والصورة الضاعلات وضع لا التفسير **التفسير** قال رضي الله عنه هذا هو الحجة
الثانية على ان الهيولى لا تعرى عن الصورة الجسمية واعلم ان هذا الكلام في غاية الخبط والاضطراب
ونبين ذلك من وجوه الاول قال فلو كان الهيولى تقتضي وجودا عاريا عن الوضع لكان كذا وكذا فيكون هذا
الكلام ابطالا لقول من يقول ان الهيولى تقتضي العري عن الجسمية ثم انه فرق بين ان يقال هذه الماهية
تقتضي الا وجود وبين ان يقال لا تقتضي الوجود فان الاول ممتنع والثاني ممكن فكذا هاهنا لان احدا
لا يقول ان الهيولى تقتضي كونها عارية عن الصورة بل يقولون انها لا تقتضي حصول الصورة ايضا فاسدة
لان الجسمية عبارة عن الجسمية الحادثة في المادة عن ذات وضع وهذا ايضا فاسد لان الجسمية
عبارة عن الجسمية والامتداد في الجهات فاي عاقل يقول ان هذا المعنى يتحرى عن الوضع ○
الثالث انه يقال اخبرنا عن مذهبك هل الهيولى من حيث هي جسم ام لا فان قال انها جسم و لها

هل هي

امتداد في الجهات فهل هو موافقة في المعنى فانه سمى الجسم بالهيولى وان قال الهيولى من حيث هي هي
ليس بجسم البتة فنقول فاخبرنا عن الصورة هل من حيث هي هي جسم ام لا فان قال نعم فقد اعترف بان الصورة
الجسمية جسمية وامتداد في الجهات فكيف قال هاهنا انها ليست ذات وضع وان قال الصورة من حيث
هي هي ليست بجسم ولا امتداد في الجهات فنقول فالجسم عندك لا معنى له الا مجموع الهيولى والصورة والهيولى
والصورة لا جسمية لها في نفسها والصورة ايضا لا جسمية لها في نفسها فيكون الجسم على قولك مجموع امرين
لا جسمية لواحد منهما وقد سلمت ان كل مجموع مركب من جزئين هذا شانهما فانه لا يكون جسما في نفسه
فيلزمك على قولك ان لا يكون الجسم جسما ولا متحيزا وذلك باطل فظهر ان هذا الفصل مختبط **المسئلة
الثالثة** في اثبات الصورة النوعية **قال الشيخ** اذا وجد جسم لم يخل من ان يكون
قابلة للتقطيع والتفريق او غير قابل فان كان قابلة فاما بعسر او بسهولة او لا فيه **التفسير**
قال رضي الله عنه مذهب الشيخ انه حصل في جسم النار معنى يوجب الحرارة واليبوسة والخفة وكذا القول
في جميع العناصر ويسمى هذه المعاني التي توجب هذه الاحوال المحسوسة بالصور النوعية واحتج على القول
بوجود الصور النوعية بان الاجسام لها ان تكون قابلة للاشكال المختلفة او غير قابلة لها فان كانت قابلة
لها فقبولها لها ان يكون بعسر او بسهولة والاجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في هذه الاحوال والمعنى
لهذه الاحوال ليس هو الجسمية لان الجسمية معنى واحد والمعنى الواحد لا يكون علة للاحوال المختلفة فلا بد
من معنى اخر وذلك المعنى اما ان يكون حاصلا في الجسم او مباينا عنه والمباين اما ان يكون جسما او جسمانيا
او لا جسما ولا جسمانيا ومحال ان يكون ذلك لاجل امر مباين عنه سواء كان جسما او جسمانيا او لا جسما ولا
جسمانيا فتعين ان يكون تلك القوة موجودة فيه وهو المطلوب وهكذا تم هذه الحجة الا ان الشيخ حذف
هذه المقدمات من ان الكلام لا يتم الا بها ولقائل ان يقول السوال على هذه الحجة من وجوه الاول
لم لا يجوز ان يكون اختصاص كل واحد من هذه الاجسام بهذه الاحوال المختلفة لا لان الجسمية معنى واحد
والمعنى الواحد لا يوجب الاحوال المختلفة فنقول الجسمية ان الجسمية معنى واحد بمعنى انه هو ان الجسم ما يقبل
الابعاد الثلثة فالمعلوم منه عندنا كونها قابلة للابعاد ولا يلزم من اشتراك جميع الاجسام في هذه القابلية
اشتراكها في الماهيات التي حكم عليها هذه القابلية لما شانه لا يمتنع في العقل ان تكون الماهيات
المختلفة مشتركة في اللوازم واذا كان الامر كذلك فحينئذ لم يعلم كون الاجسام متماثلة في صفاتها ومتساوية

حقايقها

نوذ واتها فسقط كلامهم من هذا الوجه السوال الثاني ان الاجسام كما انها مع اشتراكها في الجسمية
مختلفة في هذه الصفات والاعراض فهي ايضا مختلفة في تلك الصور التي زعمتم انها هي المبادي لهذه
الاعراض فوجب ان يكون اختصاصها بتلك الصور لصورة اخرى ويلزم لها الدور او التسلسل وكل
محال فان قلتم ان الصورة السابقة اعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة فلم لا تقولون ان العرض
السابق اعد المادة لقبول العرض اللاحق وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات هذه الصور
السوال الثالث هب انه سلم ان هذه الاعراض المحسوسة معللة بمعان غير محسوسة حالة
في هذه المادة الا ان تلك المعاني لا تكون صورا الا اذا كانت مقومة لموادها فما الدليل على انها مقومة
لموادها فانكم ما لم تثبتوا هذا المعنى لا يثبت كونها صورا ثم نقول القول باثبات هذه الصور باطل
على مذهبكم لانه لما ان يقال حصلت في النار صورة واحدة وهي الصورة في الخفة لما فيها من الحرارة واليبس
والخفة واللون والشكل او يثبت بحسب كل واحد من هذه الاعراض المحسوسة صورة على حدة والاول
باطل على قولهم لان مذهبهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والثاني ايضا باطل لان من مذهبهم ان
المادة الواحدة لا تتقوم بصورتين متغايرتين في درجة واحدة ولما بطل القسمان ثبت فساد ما قالوه

الفصل الثالث في اثبات الهيولى قال الشيخ

وكل جسم يصدر عنه فعل دائم في المادة المحسوسة فاما ان يكون ذلك الفعل يصدر عنه لجسميته او لقوة
فيه الى اخره التفسير قال رضي الله عنه في مسايل المسئلة الاولى اعلم ان عبارة
الكتاب في هذا الفصل كانت طويلة مختلطة فالتقطنا منه ما هو المقصود وهذا هو الذي كتبناه وهو
ظاهر معلوم وصيغة الدعوى ان يقال كل جسم يصدر عنه فعل لا على سبيل القسر ولا على سبيل العرض
فلذلك اثره موجودة فيه ودليله ما لخصناه وعليه سوالان الاول لا نسلم ان الاجسام
متساوية في الجسمية وقد سبق تقرير هذا الكلام السوال الثاني ان التقسيم المذكور غير منحصر
وذلك لان مذهبكم ان الجسمية حالة في محل هو هيولاها اذا عرفت هذا فنقول التقسيم الصحيح ان يقال مبدا
هذه الاثار اما الجسمية او ما يكون حالا فيها او ما يكون محلا لها او ما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها
وانتم تركتم ذكر ما يكون محلا للجسمية فالدليل على ان هذا القسم واجب الذكر وذلك لان الفلاسفة
قالوا ان كل فلك فانه واجب الاتصاف بمقداره المعين وشكله المعين ووضعه المعين ولا يقبل الخرق

وصفته المعينة

القوى

والالتيام والتعين ولا الانهدام فقيل لهم لو وجب اتصاف ذلك الفلك بتلك الاعراض المعينة لكان ذلك اما
لجسميته او لصفة حالة في جسميته او لمحله والقسمان لا يكونان لان كون جسميته لان الجسمية معنى واحد
وهذه الاحوال غير واحدة في الاجسام ولا يكون ان تكون لصفة قائمة به لان تلك الصفة ان كان واجبة
عاد التقسيم في كيفية حصولها ولزم التسلسل وان كانت جائزة الزوال امتنع ان تكون الصفة الجائزة الزوال
تكون علة لحصول امر يمتنع الزوال ولما بطلت الاقسام باسرها ثبت ان القول بوجوب اتصاف كل فلك بقدره
المعين ووضعه المعين باطل فهنا قد عند ذلك قالت الفلاسفة لا يكون ان يقال ان هيولى كل فلك مخالف
بالماهية لهيولى ساير الافلاك ثم ان تلك الهيولى لذاتها اقتضت حصول الجسمية وحصول هذا القدر المعين و
الوضع المعين فحصل من جسمية ذلك الفلك ومن مقداره المعين وشكله المعين ولا زم من هذا الطريق اذا
عرفت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون العلة على قابل الاشكال المعينة اثبات صورة نوعية فيه لاحتمال ان يكون
ذلك الحكم انما يثبت لاجل تلك الهيولى المخصوصة فان قالوا هيولى جميع العناصر واحدة وذلك يمنع من ان يكون
كيفياتها معللة بهيولاتها فنقول القول بان هيولاتها واحدة بنا على ان الكون والفساد جاير عليها وهذا مبني
على صحة القول بان الكون والفساد ضعيفة على ما بيناه في ساير الكتب السوال الثالث ان يقول كما ان
الاجسام بعد اشتراكها في الجسمية مختلفة في هذه العوارض فكذلك مختلفة في الصور التي هي مبادي هذه الاعراض
فلزمكم تعليل هذه الصور بصورة اخرى ويلزم التسلسل وقد سبق تقرير هذا الكلام السوال الرابع
لم لا يجوز ان يكون ذلك بسبب تخصيص الفاعل المختار قوله ان هذا يكون اتفاقيا والاتفاقي لا يكون دايما و
لا اكثريا قلنا ان كان مرادكم من هذا الاتفاق هو انه تعالى خصص بعض هذه الاجسام بصفات مخصوصة
لا لموجب فلم قلتم بان ذلك محال فعند هذا الابتدا يرجعوا الى الحجة المشهورة التي يعولون عليها في مسئلة حدوث
العالم ومباحث تلك المسئلة قد استقصيناها في الكتب الطويلة السوال الخامس هب انا سلمنا لكم وجود
هذه الدعوى لكن لم لا يجوز ان يقال واجب الوجود فياض لذاته وانما تختص فيضه العام بسبب تخصص القوابل
وهذه القوى الجسمانية تكون معدات ومخصصات فاما المؤثر الحقيقي والموجب الحقيقي فليس الا واجب الوجود
وعلى هذا التقدير فلا يكون شي من القوى الجسمانية مؤثرة واظن ان مذهب قوم من الحكماء ليس الا ذلك

المسئلة الثانية في تفسير القوة

ان الشيخ ابين ان هذه الاجسام انما تصدر عنها الافعال
المخصوصة لمبادي فيها غير الجسمية قال وهي القوى فان هذا معنى اسم القوة واعلم انه قال في ساير كتبه

القوى

القوى

الحيز

القوى

القوة مبدا التغيرات من اخر في اخر من حيث انه اخر والمراد من هذا الكلام ان مذهبه ان الشي الواحد
لا يكون قابلا وفاعلا معًا فالموثر شي والقابل شي اخر فلهذا السبب قال القوة مبدا التغيرات من اخر
في اخر واما قوله من حيث انه اخر فهو جواب عن سوال يذكر فيقال اليس ان الطبيب يعالج نفسه
فاجاب عنه بانه يعالج نفسه بمعنى ان العلاج ببدنه والانسان وان كان شيا واحدا الا ان المعالج
احد جزئيه والقابل للعلاج هو الجزء الثاني فزال السوال ولقايل ان يقول التغيرات انما تحدث
حصول ذلك الشي بعد العدم وليس من شرط القوة الموثرة ان تكون كذلك الا ترى ان المقدار المعين و
الشكل المعين والوضع المعين لكل فلك مقتضى طبايعها النوعية فتلك الطبيعة قوة اوجبت هذه الاثار
مع ان هذه الاثار ليست من جنس التغيرات لانها دايمة باقية ازلا وابدا عندهم من غير تغير وتبدل ○

المسئلة الثالثة في اقامة الحجة على اثبات الطبيعة قال الشيخ

ولان كل جسم مختص كما قلنا باين وكيف وساير ذلك وبالجملة يتحرك او يسكن الى الهيئة
التفسير قال رضي الله عنه انه ذكر في اول الطبيعيات ان الطبيعة عبارة عن قوة توجب حركة ما هي فيه وسكونه
بالذات وهذا المعنى كالشرح لذلك الموضع جاريا مجرى شرح الاسم اما ههنا فانه اقام الدلالة على ان كل
اثر يصدر عن جسم لا على سبيل القسر ولا على سبيل العرض فانه يجب ان يكون ذلك لقوة موجودة فيه
فحينئذ يلزم منه ان تكون هذه الاجسام ساكنة في احيازها الطبيعية متحركة في احيازها الغريبة لا بد
وان تكون لقوى موجودة فيها فصار بذلك الذي ذكره في اول الطبيعيات على سبيل الوضع والمصادرة
مثبتا ههنا بالحجة المسئلة الرابعة في اثبات ان لكل حركة غاية معينة قال الشيخ
ولان كل مبدا حركة لا يخلو اما ان تتوجه بها نحو شي محدود او تتوجه نحو دور يحفظه او تتوجه لا الى غاية
التفسير قال رضي الله عنه اعلم ان كل حركة فهي اما طبيعية او ارادية او قسرية وطريق الحصر ان
يقال كل حركة فلا بد لها من موثر وذلك الموثر اما ان يكون قوة موجودة في ذلك المتحرك او شيا مباينا
عنه فان كان الاول فاما ان تكون تلك القوة تحرك بذاتها لا على سبيل الاختيار وهي الطبيعة او
بالاختيار وهي الارادة واما الموثر المباين فهو القسر فثبت ان كل حركة فهي اما طبيعية او ارادية
او قسرية وايضا كل حركة فهي اما مستقيمة او مستديرة واذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول كل حركة
فلا بد لها من مطلوب معين اما في الحركة المستقيمة فلانها ان كانت طبيعية فلا بد وان تكون متوجهة

الى غاية معينة اذ لو لم يكن كذلك لكان كونها متوجهة الى غاية معينة ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال
فان كانت ارادية فلا بد وان تكون الحركة الى ذلك الجانب المعين لترجح عند ذلك المريد من الحركة الى الجانب
الاخر اذ لو لم يكن كذلك لكان حصول هذه الحركة الى هذه الجهة دون ساير الجهات ترجيحا لاحد طرفي الممكن
على الاخر من غير مرجح وهو محال واما الحركة المستديرة فالقول فيها ما ذكرناه في المستقيمة بعينها سوا فرضت
طبيعية او قسرية او ارادية ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله ولان كل مبدا حركة لا يخلو الى اخره
فاعلم ان كل قوة محركة فهي اما ان تحرك حركة مستقيمة او مستديرة فان كان الاول فاما ان تحرك حركة الى غاية
معينة او لا الى غاية معينة وثانيها القوة التي تحرك حركة مستديرة وثالثها القوة التي تحرك حركة مستقيمة
لا الى غاية محدودة معينة فهذا هو تفسير قوله كل مبدا حركة فاما ان تتوجه بها نحو شي محدود او تتوجه نحو دور يحفظه
او تتوجه لا الى غاية على الاستقامة ثم انه لما ذكر هذه الاقسام الثلثة اراد ان يشرح احوال كل واحد من هذه
الاقسام فبدا بالقسم الاول وهو الذي يحرك حركة مستقيمة الى غاية معينة فبين ان القوى التي هذا شانها
اما ان تكون طبعا او ارادة او قسرا وقد ذكرنا وجه الحصر فيه ثم قال والقسر ينتهي الى ارادة او طبع ولهذا من كان
والا لزم اسناد كل قسر الى قسر اخر لا على سبيل التسلسل او الدور وهما باطلان ثم بين ان الحد
الذي هو نهاية تلك الحركة المستقيمة الصادرة من الطبع او الارادة او القسر وجب ان يكون مطلوبا بالذات
لتلك المحركة والامر كما قال لان تلك القوة لما حركت ذلك الجسم الى ذلك الحد المعين وجب ان يكون الوصول الى
ذلك الحد المعين مطلوبا بالذات لتلك القوة المحركة ثم بين ان الوصول الى ذلك الحد المعين يكون كمالا
لذلك المتحرك وبين ذلك بان قال الوصول الى ذلك الحد يقتضي خروج الامر من القوة الى الفعل وانتقال
امر من العدم الى الوجود وكل ما كان كذلك فانه يكون كمالا ولما ذكر ذلك قال واما الطبيعي فكمال طبيعي واما
الارادي فكمال ارادي مظنون او بالحقيقة وهو ظاهر وانما قال مظنون او بالحقيقة وذلك لان الحيوان
ما لم يعتقد في امر من الامور ان وجوده خير من عدمه فانه لا يقصد تكوينه ثم ان ذلك الاعتقاد ان كان
مطابقا كان ذلك الشي خيرا حقيقيا وان كان غير مطابق كان ذلك خيرا مظنونا ولما تكلم في الحركة المستقيمة
شرع بعده في الحركة الدورية فقال وكل حركة نحو دور فانها اذا استحال مبدؤها نحو ما كان
ما سواها خيرا حقيقيا او مظنونا وكذلك الحافظ وهذا ظاهر ثم قال واما القسم الثالث فمحال لان الارادة
لا تتحرك الا نحو غرض مفروض والطبيعة لا تتحرك الا الى غاية محدودة وهذا اعادة الدعوى بحجة

بان قال انها ان تحركت الى اين كيف اتفق لم يكن بان تتحرك عنهما اولى بان لا تتحرك او بان تتحرك نحو كيفية
اخرى بعد ما كان ذلك باطلا ثبت انه لا بد لكل حركة من غاية معينة **قال الشيخ**
العبث حركة نحو غاية للمحرك الارادي القريب ليس غاية للمحرك فان الذي يعتبر تخيل عرضا للعبث
منا فانه يجب ان يكون التخيل لا لذة **التفسير** قال رضي الله عنه لما بين بالدليل ان لكل فاعل
فلا بد له في فعله من غرض وغاية اورد على نفسه سوالا فقال هذا يشكل بالعبثيات فانه فعل اختياري
وليس له في فعله غاية وغرض والجواب عنه انا بينا ان الفعل الاختياري مبدئه القريب القوة الموجودة في العضلات
المحركة للاعضاء وقبلها القوة الشوقية وهي الرغبة في جذب الملائم او في دفع المضار وقبل هذه القوة الشوقية
تصور ان كون ذلك الفعل نافعا او ضارا وما تصور حاصلة على سبيل الفكر العقلي او على سبيل التخيل الحيواني
فهذا في هذه المراتب فلا بد منها وقد شرحناها فيما قدمنا فاذا عرفت هذا فنقول الحركة الواقعة على سبيل
العبث فاعلها القريب هو القوة الموجودة في العضلة ولا شك ان تلك القوة تقتضي حصول تلك الحركة الى
حد معين فغاية القوة المحركة ايصال الجسم الى ذلك الحد المعين فقد حصلت الغاية بالنسبة الى القوة المحركة
واما المرتبة الثانية وهي القوة الشوقية فلم يحصل هذه الارادة وهذا الشوق الى احداث تلك الحركة
الواقعة على سبيل العبث فان تلك الحركة لا توصف فانه هذا الشوق المعين والارادة المعينة ايصال تلك
الجسم الى ذلك الحد المعين فاما المرتبة الثالثة وهي المبدا البعيد وهي اعتقاد ان ذلك الفعل نافع
او ضار فهذه ايضا لا بد منه وقد عرفت ان هذا الاعتقاد تارة فكريا عقليا واخرى تخيليا ومبدا
الفعل العبثي من الفكر الامر هذا الاعتقاد التخيلي ولا يكون غاية الاعتقاد الفكري فيكون حصول هذا الفعل
العبثي الى الحد المعين للاعتقاد التخيلي ولا يكون غاية الاعتقاد الفكري الا ان الحاصل هاهنا هو الاعتقاد
التخيلي لا الاعتقاد الفكري حتى اذا ذكرنا ان الفعل العبثي لم يحصل ايضا لا لغاية معينة والله الموفق
قال الشيخ موجبات الاشواق التخيلية غير مضبوطة في الامور الجزئية ولا
صحيحة الارتسام في الذكر لا للذة **التفسير** قال رضي الله عنه قد ذكرنا ان هذا الفعل العبثي
مبداه القريب هو القوة الموجودة في العضلات ولا شك ان هذا المبدا حاصل واما المرتبة الثانية
وهي الارادة والشوق الى الفعل ولقائل ان يقول لا نسلم ان هذه الارادة حاصلة واما الدليل
على ان الفعل العبثي قد يحصل منه هذا الشوق والارادة حاصلة في الفعل العبثي فان الانسان

معلول لان هذا الشوق والارادة

يعلم بالضرورة انه ما لم يحصل في قلبه داعية وميل الى تحريك اليد بذلك العبث فانه لا يحصل تلك
الحركة واما المرتبة الثالثة وهي اعتقاد ان احداث ذلك الفعل اولى من تركه فهذا ايضا حاصل
فهذا الاعتقاد هو الموجب للمرتبة الثانية التي هي الشوق الا ان هذه الاعتقادات سريعة الطريان
والزوال وموجباتها امور غير مضبوطة وسبب ان تكون غير مضبوطة ان الانسان ربما شاهد شيئا
فلا يبقى ذكره في الذهن لكن وهذا المعنى قال في الاشارات حصول فكر التصور شيء والعلم بذلك
المعقود شيء آخر فعقاد ذلك الحصول في الذهن شيء ثالث ولا يلزم انكار المرتبة الاولى لعقدان المرتسمين
الاخرين ثم ذكر ان من جملة الاسباب الموجبة لحصول ذلك الشوق العبثي فان الانسان اذا
اعتاد شيئا فحملك بالملكة اشتهاه ومن جملة الاسباب ان العقل اذا كان مشغولا بمهم من المهمات
عن ضبط القوة المتخيلة وحينئذ القوة المتخيلة سيما من الصورة المخزونة في خزانة الخيال فيحصل حينئذ
اعتقاد ذلك الفعل نافع او لذيذ فثبت بمجموع ما ذكرنا ان الفعل العبثي لا ينفك عن غاية وغرض ۞

الفصل الرابع في احكام العلل والمعلولات وفيه مسائل المسئلة الاولى

في حد السبب **قال الشيخ** السبب هو كل ما يتعلق به وجود الشيء من غير ان يكون وجود ذلك الشيء
داخلا في وجوده او متحققا به وجوده **التفسير** قال رضي الله عنه المراد منه انه اذا
تعلق وجود شيء بشيء آخر ولم يكن وجود الشيء الاول جزءا من الثاني ولا سببا لوجود الثاني فان ذلك الثاني
يكون سببا لذلك الاول وحاصل الكلام يرجع الى انه اذا كان شيء علة لمعلول فلا بد ان لا يكون ذلك
المعلول جزءا من ماهية تلك العلة ولا سببا لوجود تلك العلة والا لزم الدور وقال في كتاب الحدود
العلة كل ذات وجود ذات اخرى انما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل ووجود هذا بالفعل ليس هو وجود
ذلك بالفعل واعلم انه ايضا اشارة الى بيان ان الدور غير جائز في العلل فهذا هو القول الذي ذكره في
هذا الكتاب فاسد وذلك لان حاصله يرجع الى امتناع تعليل كل واحد من الشيئين بالاخر الا ان هذا
حكم من احكام العلل وانما يصار اليه بعد معرفة ماهية العلة فكيف يجعل جزء التعريف العلة واذا ثبت هذا
وجب اسقاطه وحينئذ يبقى مجرد قوله السبب هو كل ما يتعلق به وجود الشيء الا ان هذا القدر ايضا
مختل لان لفظ التعلق لفظ مجمل مشترك بين امور كثيرة ومثل هذا اللفظ لا يجوز استعماله في التعريفات
واما التعريف المذكور في الحدود فانه بعد ان يسقط عنه امتناع الدور وحينئذ يبقى مجرد العلة

كل ذات وجود ذات اخرى منه ونصير حاصل الكلام انه ابدل لفظ العلة بلفظ من وهذا باطل من وجهين
الاول ان ابدال لفظة بلفظة ليس من باب التعريفات الحقيقية الثاني ان لفظة من مشتركة
من ابتداء الغاية ومن التبعيض ومن التبيين على ما هو مذكور في النحو ولا يصح حملها في هذا الموضع الا على
ابتداء الغاية ثم ان لابتداء الغاية اقسام كثيرة كالابتداء من الزمان ومن المكان ومن الفاعل ومن المؤثر
ولا شك ان المراد هاهنا ليس الا ابتداء المؤثر فيصير هذا التعريف ابدالا للفظة موضوعة بلفظة مشتركة
من مفهومات كثيرة ومعلوم ان ذلك باطل والاقرب عندي ان يقال قد سمعت انها هي علة جزئية وهي
جزء الشيء الذي يجب حصول الشيء عند حصوله وعلة مادية وهي الجزء الذي يحصل امكان الشيء وعلة فاعلية
وهي التي تؤثر في وجود الشيء وعلة غائية وهي التي لاجلها الشيء والقدر المشترك بينها انها التي يحتاج
اليها الشيء واعلم ان حاجة الشيء الى غيره قد يكون في ماهيته وهي كاحتياج الشيء الى جزء الصوري وجزء
المادي وقد يحتاج الى الشيء في وجوده فقط وهو السبب الفاعلي والغائي والقدر المشترك بين الكل
هو قولنا انه يحتاج اليه فان قيل فالشرط يحتاج اليه قلنا الشرط في الحقيقة عبارة عن جزء العلة
فهو هذا الموضع لا فرق بين العلة التامة وبين جزء العلة **المسئلة الثانية**
في حصر الاسباب في الاربعة المذكورة **قال الشيخ** لمنه سبب معد ومنه سبب موجب
فاما كل سبب شرط والشرط اما ان يكون موجبا او غير موجب **التفسير** قال رضي الله عنه هذا
الفصل كالمدخل على هذا الكتاب وبعد ان يكون كلام الشيخ وبالجملة فالمطلب تفسير من غيره **قال الشيخ**
وكل سبب فاما ان يكون جزءا مما هو سببه او لا يكون فان كان جزءا فاما ان يكون جزء وجوده بانفراده يعطي
الفعل الى الاف **التفسير** قال رضي الله عنه قد حذفت بعض الفاظ هذا الفصل وفي ذلك هذا الذي
كتبه فهو طويل وحاصل الكلام ان الذي يحتاج اليه الشيء في وجوده اما جزء ماهيته او لا يكون فان كان الاول
فاما ان يكون هو الجزء الذي به يكون الشيء بالقوة وهو المادة او به بالفعل وهو الصورة وان كان الثاني
فاما ان يكون الشيء منه وهو الفاعل او لاجله الشيء وهو الغاية واعلم ان العلة الغائية قسم من اقسام العلة
الفاعلية وذلك لان قدرة الانسان وساير الحيوانات قدرة على الضدين فانه يمكنه الفعل والترك
ويمكنه الحركة الى هذه الجهة والى تلك الجهة فقدرته صالحة لجميع هذه الامور فقبل انضياف القصد
المخصص والشوق المرجح اليها يمتنع صدور فعل معين عنها والا لزم الرجحان لا لمرجح وهو محال

فاذا انضاف القصد الخاص الى تلك القدرة صارت تلك القدرة سببا لذلك الفعل المعين اذا عرفت
هذا فنقول تلك القدرة قبل انضياف تلك القصد اليها ما كانت سببا لذلك الفعل المعين وبعد انضياف ذلك
القصد اليها صارت سببا لذلك الفعل المعين فيكون ذلك انضياف القصد اليها كان سببا لذلك الفعل المعين
فهذا القصد المعين علة فاعلية لحصول تلك السببية لذلك الفعل فثبت ان العلة الغائية قسم من اقسام
العلة الفاعلية **المسئلة الثالثة** في بيان ان تاثير الفاعل ليس الا في وجود
الفعل **قال الشيخ** السبب الفاعلي لما يحدث ليس سببا للحادث من حيث هو حادث من كل جهة
فهذا الحادث له وجود بعد ان لم يكن الى الاف **التفسير** قال رضي الله عنه الاثر اذا حدث بعد
ان لم يكن فله امور ثلثة احدها الوجود الحاصل في الحال والثاني العدم السابق والثالث كون
هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم اذا عرفت هذا فنقول الفاعل لا تاثير له في العدم السابق لان ذلك
العدم نفي محض وسلب صرف والاثر الواقع بالفاعل امر ثابت فالقول بان هذا الاثر الثابت هو عين ذلك العدم
لان هذا الوجود متى حصل فانه يجب لذاته ان يكون مسبوقا بالعدم وما بالذات لا يكون بالغير ولما بطل
هذان القسمان ثبت انه لا تاثير للفاعل الا في الوجود فقط هذا القدر هو المذكور في الكتاب والمقصود
منه ان دوام الفعل بدوام الفاعل لا يقدح في كون الفعل فعلا وكون الفاعل فاعلا وذلك لانه لما
ثبت انه لا تاثير للفاعل البتة الا في اعطاء الوجود لما في ذاته يكون ممكن الوجود فهذا الحال
لا يختلف بان يكون ذلك الفعل دائما او متجددا فوجب ان لا يمتنع دوام الفعل بدوام فاعله في
المسئلة الرابعة في بيان ان العلة الموجبة لا بد وان تكون موجودة حال وجود المعلول اذا كان
الوجود متعلقا بالغير ويستحيل ان يكون وجود غير علته سببا فعل لوجوده يكون مع الوجود على ترتيب يقتضي
لا محالة قال رضي الله عنه هذه المسئلة اشرف المسائل في باب العلة والمعلول وعليه مدار البرهان
المذكور في اثبات واجب الوجود وبيانه انا لو جوزنا ان يكون المتاخر بالزمان معلولا لما هو متقدم بالزمان
فحينئذ يمكن ان يقال علة وجود هذه الممكنات الحاصلة في الحال امور سابقة عليها وعلة تلك الاشياء
امور اخرى سابقة عليها وعلى هذا الترتيب لا الى اول وحينئذ ينسد باب اثبات واجب الوجود
لان القول بحوادث لا اول لها لما كان جائزا عند الفلاسفة فلعل المقتضي لكل حادث حادث اخر قبله لا
الى اول وعلى هذا التقدير لا حاجة الى اثبات واجب الوجود واما المتكلمون فلما كان القول بحوادث

اول وذلك الحادث

لا اول لها باطل عندهم لاجرم تخلصوا عن هذا السؤال وقالوا لا بد من انتها الحوادث الى الحادث الذي
له من فاعل قديم واما الفلاسفه فلما تعذر عليهم دفع هذا السؤال بهذا الطريق ذكروا طريقا اخر
فقالوا العلة الموجبة يجب ان يكون موجودة مع المعلول في الزمان فلو تسلسلت العلل والمعلولات
الى غير النهاية لزم كونها باسرها موجودة دفعة واحدة وذلك محال عندنا انما المجوز عندنا كون كل
واحد من الحوادث مسبوقا بغيره سبقا زمانيا لا الى اول فثبت ان الفلاسفه لا يمكنهم اثبات واجب
الوجود الا بنا على هذا الاصل فنقول الذي يدل على صحة هذا الاصل ما ذكره الشيخ وهو انه لو كان
وجود هذا الاثر متعلقا بذلك المؤثر لامتنع ان يحصل وجود هذا الاثر مع ان تلك العلة ليست موجودة
فان قال قايل نحن لا نقول ان وجود هذا الاثر متعلق بوجود ذلك المؤثر في الحال بل نقول انه متعلق بوجود ذلك
المؤثر في الماضي فان ادعيتم انه ليس الامر كذلك فهذه دعوى عين المتنازع فنقول يجب علينا تتميم هذه
الحجة بحيث يسقط عنه هذا السؤال ونقرر بان نقول تاثير المؤثر في وجود الاثر اما ان يحصل حال
وجود الاثر او لا حال وجوده فان كان الاول وجب ان يكون موجودا حال وجود الاثر لان كونه مؤثرا
في الحال مع انه لا حصول له في الحال محال وان كان الثاني فحينئذ يصدق في الزمان الماضي انه حصل التاثير
ويصدق فيه انه لم يحصل الاثر فحينئذ يلزم ان يقال انه حصل التاثير مع عدم الاثر وهذا محال لوجوه
الاول انه لو كان الامر كذلك لكان التاثير مغايرا للاثر وحينئذ يكون التاثير في ذلك الاثر زايدا
عليه ولزم التسلسل الثاني انه لما كان حصول التاثير متقدما بالزمان على حصول الاثر لكان حصول
التاثير الثاني في ذلك التاثير الاول متقدما عليه بالزمان ايضا فلما كانت مراتب هذه التاثيرات غير متناهيه
لزم ان يكون كل مؤثر متقدما على اثره بازمنة غير متناهية وذلك محال الثالث ان التاثير نسبة
من وجود المؤثر ومن وجود الاثر وحصول النسبة مشروط بحصول كلا المنتسبين فالقول بحصول هذه النسبة
مع عدم احد المنتسبين يكون باطلا الرابع ان الاثر قبل زمان وجوده معدوم فيكون العدم الازلي باقيا الى ان
حتى كان الامر كذلك كان ذلك الزمان مساويا لساير الازمنة التي كان العدم الازلي حاصلا فيها فكما
امتنع حصول هذا التاثير في ساير الازمنة المتقدمة فكذا في هذا الزمان فثبت بهذا البرهان القاهر ان
العلة الموجبة لا بد وان يكون موجودة مع المعلول فاذا ثبت هذا الاصل فنقول لو تسلسلت الاسباب
والمسببات الى غير النهاية لكان ذلك المجموع موجودا دفعة واحدة الا ان ذلك محال لانا نبين

١٤٧

يبطل التطبيق ان كل جملة لها ترتيب في الطبع كالعلل او في الوضع كالابعاد فدخول ما لا نهاية
له فيه محال وهو المراد من قول الشيخ في هذا الفصل ان هذا الترتيب يفضي لا محالة الى سبب
الاسباب الاول كما علمت وقوله كما علمت اشارة الى دليل التطبيق

الفصل الخامس في الوجود وبيان انقسامه الى الجوهر والعرض وفيه مسايل المسئلة الاولى

في ان قول الوجود على ما تحته بالتشكيك قال الشيخ الموجود يقال بمعنى التشكيك
على الذي وجوده لا في موضوع وعلى الذي وجوده في موضوع التفسير قال الحكماء
اللفظ المشكك هو اللفظ الدال على معنى واحد مشترك فيه بين جزيئات كثيرة بشرط ان يكون حصول ذلك
المعنى في بعض تلك الجزيئات اولى من حصوله في البعض فاذا قلنا ان لفظ الموجود كذلك يجب علينا بيان
امرين احدهما ان المفهوم من كون الشي موجودا مفهوم واحد في جميع الموجودات والثاني ان ذلك المفهوم
بالجوهر اولى منه بالعرض اما المطلوب الاول فاعلم ان من الناس من قال ان لفظ الموجود واقع على الواجب والممكن
وعلى الجوهر وعلى كل واحد من الاعراض بالاشتراك اللفظي فقط وليس هاهنا مفهوم مشترك والحق
على ان الموجود يفيد معنى واحدا في جميع اقسام الموجودات ويدل عليه وجوه الاول ان بديهة العقل
حاكمة بان مقابل السلب شي واحد وهو الايجاب فلو لم يكن الايجاب مفهوما واحدا لما كان الامر كذلك
الثاني ان الموجود مورد التقسيم الى الواجب والممكن وكل ما كان موردا للتقسيم الى قسمين فانه مشترك
بينهما فالوجود مشترك بين الواجب والممكن الثالث المفهوم من الوجود لا يتبدل حال تبدل العقل
الاعتقاد في كونه واجبا او ممكنا وكل ما كان باقيا مع تبدل القسمين فهو مشترك بينهما فالوجود مشترك بين
الواجب والممكن الرابع الحكم على الوجود بانه غير مشترك فيه بين جميع الموجودات ولو لم يكن الوجود
مفهوما واحدا لم يكن الحكم عليه متناولا لجميع الموجودات الخامس كما ان البديهة حاكمة بان المعقول
من الجوهرية غير العرضية والجسمية والسوادية والبياضية مفهوم واحد فكذلك حاكمة بان المعقول
من الموجودية مفهوم واحد فان جاز ان تكون البديهة في هذا الحكم غلطا لم يكن لنا في الحكم الاول
السادس لو ان انسانا انشا قصيدة وجعل لفظا مشتركا فيه قافية ابيات كثيرة بحسب معاني مختلفة
لم يقل احد بان هذه القافية مكررة فلو جعل لفظ الموجود قافية مكررة لابيات كثيرة حكم كل انسان
سليم العقل بان هذه القافية مكررة وذلك يدل على ان الفطرة السليمة شاهدة بان المفهوم من الوجود

امر واحد في الكل السابع لو كان لفظ الموجود لا يفيد فائدة واحدة بل يفيد فوائد مختلفة لكنا
اذا قلنا السواد موجود وجب ان نبقى الشك في انه موجود باي المعاني ولما لم يبق هذا الشك علمنا
ان المفهوم من كونه موجودا امر واحد فان قالوا انما لم يبق الشك فيه لان المراد من كونه موجودا نفس كونه
سوادا فيقول هذا باطل اذ لو كان المشار اليه بقولنا السواد وبقوله الموجود امرا واحدا لكان لا يبقى فرق
من قولنا السواد موجود الذي هو التصديق وبين قولنا السواد الذي هو تصور وحينئذ يلزمنا ان لا يبقى
بين التصديق والتصور فرق الممكن لذاته والجوهر اولى بالموجودية من العرض والمراد من الاولى كثرة
اللوازم والاثار وانا عرفنا ان العلوم من لا بد لك عرف بالضرورة ان الواجب لذاته اولى بالوجود من
الممكن والجوهر من العرض المسئلة الثانية في تحقيق الكلام في قولنا الجوهر موجود لا في موضوع
قال الشيخ قولنا موجود لا في موضوع نعني به معنيان يكون وجودا حاصلا وذلك الوجود
لا في موضوع والاخر ان يكون معناه ان الشيء الذي يكون وجوده ليس في موضوع كالالة التفسير
قال رضي الله عنه انه في الفصل الاول من الهيات هذا الكتاب ذكر ان الجوهر هو الموجود لا في موضوع
وان العرض هو الموجود في الموضوع ولو انه ذكر هذا الكلام هنا لكان اليق ثم يقول انا اذا قلنا
ان الجوهر هو الموجود لا في موضوع فهذا يحتمل امرين احدهما ان يكون موجودا في الحال بشرط ان لا يكون في
موضوع والثاني ان يكون ماهية متى وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع والفرق بين المفهومين ظاهر
فانك اذا قلت المغناطيس هو الذي يجذب الحديد فان اردت به انه الذي يكون موصوفا بالفعل بهذا الجذب
فهذا باطل لان المغناطيس اذا لم يجد حديدا فانه لا يكون جاذبا بالحديد اما ان اردت انه الذي متى وجد الحديد
لو وجد هذا صادق سواء كان جاذبا للحديد بالفعل او لم يكن كذا اذا عرفت هذا فنقول ليس المراد من كون
الجوهر جوهرا هو المعنى الاول والدليل عليه انا نقطع بان الانسان جوهر ثم انا نشك في انه هل هو موجود
في الحال فثبت ان كونه جوهرا حاصل في الحال حال ما يكون وجوده مشكوكا فيه وذلك يدل على انه ليس جوهرا
لاجل انه موجود بالفعل ولقائل ان يقول السؤال على هذا الكلام من وجوه الاول انه يدعي ان الشاك
في وجود الانسان عالم بانه جوهر قبل حصوله في الوجود وندعي بان الشاك في وجود الانسان عالم
بانه عند حصوله في الوجود يكون جوهرا فان كان المراد هو الاول فهو باطل لانه لو كان جوهرا قبل دخوله
في الوجود لزم كون المعدوم جوهرا وهذا هو القول بان المعدوم شيء والشيخ لما ذكر هذا المذهب اول

وهو ما يسلم اما المطلق الثاني فهو كما ان الاول الواجب لذاته
اولى بالوجود من

كثرة اللوازم

اصحابان

١٤٢

استبعد جدا

الهيات الشفاء وحكم على اصحاب هذا المذهب بالجهل وقلة العقل فكيف يلزمه في هذا المقام واما
ان كان المراد هو الثاني فذلك لا يدل على ان الجوهرية امر معتبر في الجوهرية لانه يرجع حاصله الى
ان الذي اشك في وجوده في الحال واعلم انه اذا وجد فانه حال وجوده يكون جوهرا وهذا القدر
لا يقدح في قول من يقول انه كونه موجودا معتبر في كونه جوهرا الا ان كونه جوهرا موجود وكونه جوهرا
امران متغايران في الزمان الثاني وعند حصول احدهما يكون الاخر حاصلا وذلك لا يقتضي كون احدهما خارجا
عن ماهية الاخر او داخلا فيها السؤال الثاني ان الوجه الذي ذكرتم ان دل على ان الموجود لا في موضوع
بالتفسير الاول لا يمكن ان يكون جنسا لما تحته فههنا ايضا ما يدل على ان الموجود لا في موضوع بالتفسير
الثاني لا يمكن ايضا ان يكون جنسا لما تحته الاول ان الجوهر بهذا المعنى لو كان جنسا لما تحته
لكان امتياز كل واحد من انواعه عن الاخر بفصل وذلك الفصل يمتنع ان يكون عرضا لامتناع كون العرض مقوما
للجوهر فوجب ان يكون جوهرا فحينئذ يكون الجنس جزءا من ماهية الفصل فحينئذ يكون الفصل مشاركا للنوع
في طبيعة الجنس فوجب ان يكون امتياز الفصل عن النوع بفصل اخر ولزم التسلسل وهو محال الوجه
الثاني ان قولنا ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع يفيد امورا ثلثة احدها سلب الكون في
الموضوع وثانيها كون تلك الماهية مقتضية لذلك السلب وثالثها تلك الماهية التي عرض لها ذلك الاقتضاء
ولا يجوز ان يكون الطبيعة الجنسية هي ذلك السلب لان الجنس جزء من ماهية النوع والسلب المحض
لا يكون جزءا من ماهية النوع ولا يجوز ان يكون الطبيعة الجنسية هي ذلك الاقتضاء لانا قد دللنا على
ان اقتضاء العلة لمعلولها لا يجوز ان يكون امرا ثبوتيا واذا لم يكن امرا ثبوتيا امتنع كونه داخلا في
ماهية النوع فيمتنع كونه جنسا لذلك النوع وايضا فبتقدير ان يكون هذا الاقتضاء امرا ثبوتيا الا انه نسبة بين
ذات المؤثر وذات الاثر فيكون خارجا عن الماهية فلا يكون جنسا ولما بطل هذان القسمان ثبت
ان الذي يحمل عليه جنسا لما تحته هو تلك الماهية التي عرض لها ذلك الاقتضاء الا ان هذا باطل لان
الفاعل
انا نعلم ان الجنس ان يكون معقولا مشتركا فيه بين الانواع وهذا المعنى غير معلوم لان الاشياء
المختلفة في تمام الماهية لا يمتنع اشتراكها في اللوازم والعموم قال الجوهر المجرد له ماهية اخرى
وهاهنا ماهيتان متشاركتان في سلب الكون في الموضوع بشرط الوجود ثم انه لا يكون بينهما مشاركة
في شيء من الذاتيات اصلا واذا كان الامر كذلك ثبت ان الموجود لا في موضوع بهذا التفسير لا يجوز جعله

والجسم له ماهية

مقولاً على ما تحته قول الجنس على النوع الوجه الثالث انا قد ذكرنا في سائر كتبنا دلائل قاطعة على
ان حقيقة الله تعالى عين وجوده واذا كان كذلك فقولنا ماهية شي وجدت لا في موضوع صادق
على الله تعالى فلو كان هذا المعنى جنسا لزم كون الله تعالى جنسا مركبا وذلك محال الرابع لو كان الجوهر
جنسا لكان العقل الاول مركبا من الجنس والفصل فيكون الصادر عن الله تعالى اكثر من واحد وذلك عندهم
باطل الخامس ما صدق عليه انه جوهر فاما ان يكون بسيطا في ماهيته او يكون مركبا في ماهيته فان
كان بسيطا في ماهيته فذلك البسيط صدق عليه انه جوهر ويمتنع عليه ان يصدق انه داخل تحت جنس
الاجناس لان الداخل تحت الجنس يكون مركبا والبسيط لا يكون مركبا فهذا ينتج ان الجوهر ليس بجنس وان كان
مركبا وجب ان يكون من البسائط فكل واحد من تلك البسائط يكون جوهرا لامتناع ان يكون العرض جزءا مقوما
لماهية الجوهر وحينئذ يعود الكلام الاول في كل واحد من تلك البسائط فهذه الدلائل الخمسة ان الجوهر
بالمعنى الذي ذكروه يمتنع ان يكون جنسا لما تحته واما الفاظ الكتاب ففيها طول وتكرير والمعنى ظاهر

المسألة الثالثة في تحقيق الكلام في قولنا العرض هو الموجود في موضوع ○

قال الشيخ ولها الموجود الذي يسمى بكونه في موضوع فمفهوم منه ايضا اعتباران وقد وضح من
احد المعنيين انه ليس جنسا التفسير قال رضي الله عنه قولنا العرض هو الموجود في الموضوع
يحتمل ايضا معنيين احدهما انه هو الذي يكون موجودا بالفعل في موضوع والثاني انه ماهية اذا وجدت في
الاعيان كانت في موضوع فاما المفهوم الاول فلا يصلح للجنسية فقد نقضنا القول فيه بعين قولنا الجوهر
موجود لا في موضوع واما المفهوم الثاني فقد زعم الشيخ انه ايضا لا يكون جنسا لما تحته واستدل عليه
بان قال لو كان هذا المعنى جنسا لما تحته من الكم والكيف لكان ثبوته لما تحته بديهيا غنيا عن الدليل لما ثبت
ان جنس الماهية يجب ان يكون معلوم الثبوت لها لمن عقل الماهية علما بديهيا لكنه ليس كذلك فانا يجوز ان نعقل
ماهية الكم والكيف ونبقى شاكين في انه هل هو جوهر او عرض وذلك يدل على ان العرض لا يجوز ان يكون جنسا
لما تحته من وجهين احدهما انا نتصور معنى جالخ جوهر الارض فيقتضي حصول البرودة واليبس والحصول
في مركز العالم مع انا بعد ذلك نبقى شاكين في انها جوهر ام لا فان قيل كما حكم هناك على ان العرض ليس بجنس
وجب ان يحكم هاهنا ايضا على ان الجوهر ليس بجنس ولهذا لمن يحب يقول انا لا نعقل من الصور ماهيتها المخصوصة
بل لا نعقل منها الا انها امر ما مجهول من شانه ان يجاب عنه الآثار والملقبة فاذا كانت معلومة على هذا الوجه

لم يلزم من العلم بها العلم بجنسها وفصلها اما الحد بعقل الالوان والمقادير كيفا فيها المخصوصة فلو كانت
العرضية مقومة لها لزم ما ذكرناه فظهر الفرق والثاني ايضا ان الكون في الموضوع مفهوم ثبوتي وقولنا
ليس في موضوع اشارة الى سلبه فاذا كان اقتضاء الكون في الموضوع ليس بجنس فان يكون اقتضاء
سلب هذا المعنى لم يكن جنسا اولى واعلم ان هاهنا وجوها اخرى تدل على ان العرض ليس جنسا لما تحته
الاول انا اذا قلنا العرض ماهية متى وجدت كانت في موضوع فها هنا امور ثلاثة الحصول
في الموضوع والكون كهذا المعنى والماهية التي هي المقتضية لهذا المعنى فكل واحد من هذه الثلاثة لا يصلح
للجنسية على ما قررناه في الجوهر الثاني العرض اما ان يكون ماهية بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة
فذلك البسيط يصدق عليه انه عرض ولا يصدق عليه الجنس البتة فالعرض ليس بجنس وان كان مركبا
فاجزاؤه المقومة امتنع ان تكون اعراضا ضرورة ان الجوهر يمتنع ان يتوقف حصول ماهيته على العرض فيكون كل واحد
من تلك الاجزاء البسيطة عرضا وحينئذ يعود الكلام المذكور فان قالوا لم لا يجوز ان تكون اجزاء العرض جواهر
اجزاء الجوهر قلنا لانها ان كانت باسرها جواهر كان المجموع الحاصل منها جوهرا فيلزم ان يكون العرض
جوهرا وان كان بعضها جوهرا وبعضها عرضا فذلك الواحد البسيط عرض وهو داخل في الجنس فيعود
المحال المذكور الثالث ان الاعراض الاضافية احوج الى الكون في الموضوع من الاعراض الحقيقية مثل
الكميات والكيفيات وكانت اولى بالعرضية فيكون العرض مقولا على ما تحته بالتشكيك فلا يكون جنسا

المسألة الرابعة في بيان ان الموجود ليس جنسا لما تحته قال الشيخ ولان الموجود
لما كان في موضوع لها ان يكون مع وجود موضوعه بالطبع او بعده ووجود ما ليس في موضوع لا يلزم
ان يكون مع وجود الشيء الذي في الموضوع التفسير قال رضي الله عنه لما بين في هذا الفصل
السابق ان العرض ليس جنسا لما تحته بين في هذا الفصل ان الوجود ليس جنسا لما تحته واستدل عليه
بان الموجود واقع على الجوهر والعرض بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم والتأخر وكل ما كان واقعا على ما
تحته على هذا الوجه لم يكن جنسا لما بان الصغرى ولان الموجود للشيء الذي يكون في موضوع لها ان يكون
مع وجود موضوعه بالطبع او بعده ولها وجود ما ليس في موضوع فانه لا يكون مع وجود الشيء الذي في الموضوع
ولا بعده وهذا يدل على ان الوجود لما ليس في موضوع فثبت ان الموجود مقول على الجوهر والعرض بالتشكيك
الحاصل بسبب التقدم والتأخر واما بيان الكبرى فهو ان كل ما كان كذلك فانه لا يكون جنسا وذلك لان

الجنس جزء الماهية وحصول التفاوت في جزء الماهية محال فان قيل الا ترى ان العدد لما قسم
من ماهية العدد الزايد والجزء متقدم على الكل فيلزم ان يكون العدد الناقص متقدما بالذات على العدد
الزايد فيكون قول العدد عليهما بالتشكيك فوجب ان لا يكون العدد مقولا على ما تحته قول الجنس قلت
العدد الناقص متقدم على العدد الزايد في كونه موجودا لا في كونه عددا فمفهوم العدد مقول على ما تحته
قول السوية والتشكيك انما وقع في الوجود وهو خارج عن الماهية وههنا دلائل اخرى تدل على ان
الوجود ليس جنسا لما تحته الاول لو كان الوجود جنسا لما تحته لكان انواع الوجود لذاته
داخلة تحت الجنس وكل ما كان داخلة تحت الجنس كان حقيقته مركبة فلو كان الوجود جنسا لما تحته لكان
حقيقة واجب الوجود لذاته مركبة وذلك محال الثاني لو كان الوجود جنسا لما تحته لكان امتياز
كل واحد من تلك الانواع عن غيره بفصل وذلك الفصل يكون موجودا لان الفصل جزء من ماهية النوع
والعدم لا يكون جزءا من ماهية النوع فالفصل لا يكون معدوما فيكون موجودا ويلزم التسلسل وهو محال
الثالث ان المفهوم من الموجود به ان كان مفتقرا الى الموضوع يكون عرضا فاذا كان جنسا لما تحته
يلزم كون الجوهر جزءا من ماهية العرض وذلك محال لان المجموع الحاصل من الجوهر والعرض يحصل في
الموضوع فيكون هو ذلك الجزء فقط ولان هذا الجزء هو خارج عن ماهية ذلك الجزء الاخر الرابع
لو كان الوجود جنسا لما تحته لكان جنسا للممكن ولو كان جنسا للممكن لكان واجب الثبوت له غير منفك
عنه وكل ما كان كذلك كان واجبا لذاته فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته وهو محال واعلم
انه لو كان الوجود جنسا لما تحته لكان جنسا للواجب لذاته وللممكن لذاته ثم انه لما كان جنسا للواجب
لذاته لزم ان يكون الواجب لذاته مركبا وكل مركب ممكن لذاته فلو كان الوجود جنسا لما تحته لكان الواجب
لذاته ممكنا لذاته هذا خلف وايضا فلما كان جنسا للممكن لذاته وكل ما كان جنسا للشيء كان واجب الثبوت
له وكل ما كان واجب الثبوت (الوجود) له كان واجبا لذاته فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته وهذه دلائل
لطيفة حسنة جدا

المسألة الخامسة في تقسيم الاعراض

قال الشيخ
الموجودات التي في موضوع منها ما ها قرار في الموضوع ومنها ما وجودها لا على سبيل الاستقرار
التفسير قال بعض الشيخ لما الاجناس العالية للاعراض هي التسعة المذكورة
في كتاب قاطيغورياس وقد شرحناها على الاستقصاء فلا فائدة في الاعادة واما ههنا فقد ذكر

الشيخ نوعين اخرين من التقسيم ما ذكرهما في شيء من كتبه المطولة والمختصرة فكان ذلك من خواص
هذا الكتاب التقسيم الاول ان يقال العرض اما ان يكون قار الذات واما ان لا يكون قار الذات
فاما الذي يكون قار الذات فجميع اقسام الكمية الا الزمان عند من يقول الزمان مقدار الحركة وجميع اقسام
الكيفية الا الصوت وجميع الاضافات الا الاضافات التي تعرض العرض الذي لا يكون قار الذات فالزمان
عند من يقول بانه مقدار الحركة والصوت والحركة ومقولة ان يفعل ومقولة ان ينفعل في الامور الجسمانية
مثل تقطيع الاجسام وتقطعها وههنا اشكال وهو ان العرض الذي لا يكون قار الذات لا بد وان يكون
عبارة عن امور متتالية متعاقبة بحيث يكون كل واحد منها لا يوجد الا في آن واحد على ما بيناه في باب
الحركة واذا ثبت هذا فنقول الذي وجد في ذلك الآن الواحد يكون ممكن الوجود في الآن الثاني او لا
يكون كذلك فان كان الاول كان ممكن البقاء والاستقرار فيلزم ان يكون كل عرض ممكن البقاء والاستقرار
وان كان الثاني لزم ان يقال الشيء انتقل من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وانه محال التقسيم
الثاني للاعراض هو ان العرض اما ان يكون صفة حقيقية يتبعها اضافة فمثال الاول السواد والبياض
ومثال الثاني الابوة والبنوة ومثال الثالث الاين وهو معنى يقتضي نسبة الشيء الى مكانه وههنا ابحاث
البحث الاول ان الشيء اذا حصل في مكانه فحصوله في مكانه نسبة بينه وبين ذلك المكان
هذه النسبة لا بد من الاعتراف بها ثم اختلفوا بعد ذلك فقال قوم انه حصل في ذلك الجسم معنى حقيقي يوجب
تلك الحالة الاضافية ومنهم من انكر وجود هذا المعنى اذا عرفت هذا فنقول فالاين انما يكون من القسم
الثالث اذا قلنا بالقول الاول اما اذا قلنا بالقول الثاني فانه يكون من باب النسب المجردة البحث
الثاني ان مراد الشيخ من قوله بعض الموجودات في موضوع يكون الموضوع في نفسه هو الذي سميناه بالصفة
الحقيقية لان المراد من قوله بعض الموجودات في موضوع اي بعض الاعراض والمراد من قوله الموضوع
في نفسه اي هذا العرض يكون حاصلا للموضوع في نفسه ولا يعقل له شيء سوى ذلك الموضوع وهذا
هو الصفة الحقيقية فاما ان يكون حاصلا في الموضوع ولا يعقل شيء اخر لها الصفة الاضافية فانها تكون
حاصلة في الموضوع ويكون لها تعلق بشيء خارج عن الموضوع فان الاضافات لا يمكن تحققها الا بين شيئين
واما قوله وبعضها في الموضوع لمعنى وجود غيره فقط فالمراد منه ما سميناه بالاضافات المحضة والنسب
الصرفة فانها لا حقيقة لها سوى كون كل واحد من الشيئين المخصوص بازاء الاخر من مقابلة ولها

في نفسه بالنسبة الى غيره فهذا هو الذي سميناه بالصفة الحقيقية التي يتبعها
صفة اضافية اما انها للموضوع في نفسه فهو اشارة الى ما هنا الا من
الصفة الحقيقية واما كونها بالنسبة الى غيره صح

قوله وبعضها للموضوع ~~لمعنى وحوطي خيره فقط فالمراد منه ما يستتبعه~~ فهو اشارة الى النسبة التابعة
لحصول تلك الصفة الحقيقية البحث الثالث لا شك ان اقواها في الوجود هو الصفة الحقيقية واضعفها
في الوجود الاضافة المحضة وهو الصفة الحقيقية التي يتبعها اضافة فهو متوسط بين الاقوى والاضعف والامر
فيه ظاهر البحث الرابع ~~الحقيقية~~ اضعف الاعراض الحقيقية ما يكون معلولا للاحوال النسبية اضافية وهو الوضع
فان الوضع عبارة عن هيئة حاصلة للجسم بسبب ما بين بعض الاجزاء من النسبة وبسبب ما بين تلك الاجزاء وبين
الامور الخارجة عنها من النسب فتلك الهيئة عرض حقيقي ليس من باب النسب والاضافات ولكنها في وجودها
معلولة للنسب المخصوصة المذكورة فلا جرم كان اضعف الاعراض الحقيقية هو هذا العرض ثم نقول واضعف
الاعراض الاضافية هو الاضافات العارضة للاضافات مثل الاصغرية والاكبرية فانها اضافتان
عارضتان للصغر والكبر وهما ايضا اضافيان ثم نقول واضعف انواع القسم الثالث اعني العرض الذي يكون
صفة حقيقية يتبعها اضافة ما كانت اضافته الى شيء عرض قار لان الاين عبارة عن صفة حقيقية تقتضي
نسبة الشيء الى المكان والمتى عبارة عن صفة حقيقية تقتضي نسبته الى الزمان لكن المكان عرض قار والزمان
عرض غير قار فلا جرم كان الاين اقوى والمتى اضعف

الفصل السادس

في مباحث الممكن والواجب وفيه مسايل المسئلة الاولى في تعريف الواجب قال الشيخ
كل وجود لشيء فاما واجب او غير واجب التفسير قال رضي الله عنه انه فسر الواجب
هاهنا بالدائم فان كان دايما بذاته كان واجبا بذاته وان كان دايما بغيره كان واجبا بغيره واعلم
ان المعتاد المشهور في الكتب تفسير الواجب بما يكون ضروري الوجود ثم الضروري قد يكون ضروريا
دايما وقد لا يكون ولا ادري ما الفايدة في تغيير هذا الاصطلاح المسئلة الثانية في ان الشيء الواحد لا يكون
واجبا لذاته ولغيره معا قال الشيخ كل ما يجب لذاته وجوده يستحيل ان يجب وجوده لغيره وعكس
يكون واجبا لذاته وتقريره ان الواجب لذاته هو الذي يكون ذاته كافية في حصول الوجود والواجب لغيره
هو الذي لا يكون ذاته كافية في حصول الوجود بل لا بد من شيء اخر فلو جعلنا الشيء الواحد واجبا لذاته
ولغيره معا لزم ان يقال ان ذاته كافية في وجوده وغير كافية فيه فيلزم الجمع بين النقيضين وهو محال
المسئلة الثالثة في تفسير الممكن قال الشيخ كل ما يجب وجوده لا عن ذاته فانه اذا اعتبرت
ماهيته بلا شرط لم يجب وجودها بل بشرط التفسير قال رضي الله عنه ما اثنى

لا ادري

والثالث
عن الواجب لذاته ... غير الواجب لغيره وايضا الغير الواجب لغيره لذاته قد يكون ممكنا
... ان ... التفسير ... واجبا

ووجود الواجب وعدمه

حمل الشيخ على المثال هذه اللفظة على الفائدة عن الفائدة في مثل هذا الكتاب الصغير بل الواجب
انا اذا اعتبرنا ماهية الشيء مع قطع النظر عن وجودها وعدمها فاما ان تكون تلك الماهية لما هي هي
موجبة للوجود فيكون هذا هو الواجب لذاته او للعدم فيكون هو الممتنع لذاته او لا توجب لا الوجود ولا العدم فيكون
هو الممكن لذاته وهذا الكلام مضبوط معقول فان قيل القول بالامكان باطل ويدل عليه وجوه الاول
ان الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا فهو حال وجوده لا يقبل العدم والا لزم قبول العدم
لم يحصل امكان الوجود والعدم وان كان معدوما فهو حال عدمه لا يقبل الوجود فوجب ان لا يحصل امكان
العدم والوجود واذا امتنع خلو الماهية عن الوجود والعدم وثبت ان كل واحد منهما مانع من الامكان
ثبت ان القول بالامكان محال الثاني وهو ان سبب الوجود اما ان يكون موجودا او غير موجود فان
كان سبب الوجود موجودا كان وجوده لذلك السبب واجبا ولا شيء من الواجب بممكن وان كان سبب الوجود معدوما
كان وجوده لذلك السبب ممتنعا ولا شيء من الممتنع بممكن واذا امتنع الخلو عن وجود سبب الوجود وعن عدمه وكان كل
واحد منهما منافيا من الامكان لزم ان يكون القول بوجود الامكان محالا الثالث ان الذي يعتمدون
عليه انه يمكن الوجود والعدم انه لو لم يمتنع تقرير مع العدم الا ان هذا لا يقتضي تجويز كون الماهية مقرونة
مع العدم وذلك يوجب القول بان المعدوم شيء وذلك محال الرابع ان وجود السواد اما ان يكون نفس
كونه سوادا واما ان يكون مغايرا له فان كان الاول فهو محال فان قولنا السواد يمكن ان يكون موجودا
ويمكن ان لا يكون موجودا جاريا مجرى قولنا السواد يمكن ان يكون سوادا ويمكن ان لا يكون سوادا ومعلوم
ان ذلك فاسد وان كان هو الثاني كان المحكوم عليه بالامكان اما الماهية او الوجود او شيء ثالث فان
كان الاول عاد الكلام المذكور وهو انه يصير تقدير الكلام ان الماهية يمكن ان تصير ماهية وان كان الثاني
عاد الكلام المذكور وهو انه يصير تقدير الكلام ان الوجود يمكن ان لا يكون وجودا وان كان الثالث فذلك الشيء
اما ان يكون وجوده نفس ماهيته او مغايرا لها وحينئذ يعود السؤال المذكور الخامس ان الشيء لو كان ممكنا
لكان ذلك الامكان اما ان يكون عدما محضا ونفيا صرفا واما ان يكون امرا موجودا والاول باطل لانه لا فرق
بين ان يقال لا امكان وبين ان يقال الامكان عدم محض ونفي صرف والثاني باطل لوجوه احدها ان الامكان
صفة للممكن ومفتقر اليه فكل ما كان كذلك فهو ممكن فيكون امكانه زائدا عليه ويلزم التسلسل وهو محال
وثانيها ان ثبوت الامكان للممكن ضروري فلو كان الامكان صفة موجودة لكان قيام هذه الصفة

الموجودة بتلك الماهية ضرورية بالذات وكون المحل موجودا شرط لقيام الصفة الموجودة بتلك الماهية
لامتناع قيام الصفة الموجودة بالمحل المعدوم وما كان شرطا للواجب لذاته اولى ان يكون واجبا لذاته
فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته وهو محال وثانيها ان الامكان لو كان امرا موجودا لكان
ممكن الوجود لذاته فحينئذ لا يكون الممكن لذاته موجودا واحدا بل موجودا مركبا لم يكن كل واحد منهما ممكن
لذاته فيكون كل واحد منهما لا شيئا واحدا بل شيئين وهذا الطريق يصير ذلك الشي الواحد بعينه اشياء
وكذلك القول في كل واحد منهما فيلزم ان لا يكون الشي الواحد شيئا واحدا بل اشياء غير متناهية هذا خلف
والجواب عن السؤال الاول من وجهين احدهما وهو ان اعتبار ماهية الشي من حيث هي هي غير واعتبار
ماهيته مع الوجود او العدم ومع وجود السبب او مع عدمه غير ونحن نسلم ان اعتبار ماهيته مع الوجود يقتضي
الوجوب ومع العدم يقتضي الامتناع واما اعتبار الماهية من حيث هي هي لا يقتضي الوجوب ولا الامتناع
وذلك هو الامكان وهذا الجواب انما يصح مع القول بان الوجود غير الماهية والثاني ان اثبات الامكان
بالنسبة الى الحال محال واما اثبات الامكان بالنسبة الى الزمان المستقبل فلم قلتم انه محال مثل ان يقال هذا الشي
الذي هو موجود في الحال يمكن ان يصير معدوما في الزمان المستقبل لا يقال قول القائل هذا الشي
الذي هو موجود في الحال يمكن ان لا يبقى بعد ذلك له احتمالان احدهما ان يكون المراد هو ان الشي حال
حصوله في الحال يمكن ان يعدم في الاستقبال والثاني انه اذا جاء الاستقبال فانه يمكن ان يعدم هذا الشي في ذلك
في الاستقبال اما الاحتمال الاول فباطل لان العدم في الاستقبال مشروط بحضور الاستقبال الذي
هو ممتنع الحضور في الحال والموقوف على المحال محال فكان قولنا انه في الحال يمكن ان يعدم في الاستقبال
امرا محالا والمحال لا يكون ممكنا واما الاحتمال الثاني فباطل ايضا لان الاستقبال اذا حضر صار
حالا وحينئذ يعود السؤال المذكور في اثبات الامكان في الحال لانا نقول انا نعلم بان هذا الانسان
الجالس يمكن ان يقوم من مكانه بعد ذلك علما يقينيا وما ذكرتموه تشكيك في هذا البديهي فلا يلتفت اليه وهذا
الجواب يندفع به تمام الاسئلة **المسألة الرابعة** في انه لا يجوز وجود موجودين
يكون كل واحد منهما واجبا لذاته ثم يكون كل واحد منهما موقوف الوجود على وجود الاخر **قال الشيخ**
كل ما يكون وجوده مع غيره من حيث الوجود لا من جهة الزمان فليس له بذاته **التفسير**
قال رضي الله عنه الواجب لذاته هو الذي يكون حقيقته كافية في وجوده والجمع منهما يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال

يكون حقيقته كافية في وجوده والذي يتوقف على غيره هو الذي

المسألة الخامسة في ان واجب الوجود لذاته لا بد ان يكون مبرا في حقيقته عن جميع جهات التركيب
قال الشيخ كل ما التحم معنى كما من الجنس والفصل او تلتئم كما من المادة والصورة او كميا كما في الاجزاء
التفسير قال رضي الله عنه وكل مركب عن امرين فصاعدا فانه محتاج في وجوده الى وجود جزءه
وجزءه غيره فكل مركب فهو محتاج الى غيره وكل محتاج الى غيره فهو ممكن لذاته فكل مركب فهو ممكن لذاته ولا شي
من الممكن لذاته بواجب لذاته فلا شي من المركب بواجب لذاته **المسألة السادسة** في بيان ان كل ممكن فلا بد
له من سبب **قال الشيخ** كل ممكن الوجود بذاته فانه لا يخلو اما ان يكون عن ذاته او عن غيره او لا عن
ذاته ولا عن غيره وما ليس له وجود لا عن ذاته ولا عن غيره فليس له وجود فليس ممكن الوجود بذاته يوجد
عن ذاته والا لوجب فاذن وجوده عن غيره **التفسير** قال رضي الله عنه حاصل هذا
الكلام انه ادعى ان الممكن لذاته لا بد له من سبب ولم يزد على هذا القدر البتة فليس ان الكلام الذي ذكره ولكن
عن ذاته ولا عن غيره فيقول هذا القسم غير صحيح لان ممكن الوجود يفسر بانه الذي لا يكون وجوده من ذاته
فعلى هذا يكون قوله ممكن الوجود لذاته لما ان يكون وجوده من ذاته او من غيره جاريا مجرى قول القائل الذي لا يكون
وجوده من ذاته اما ان يكون وجوده من ذاته او من غيره ومعلوم ان هذا الكلام سفه وباطل بل الواجب
ان يقال ممكن الوجود هو الذي لا يكون وجوده من ذاته وكل ما لا يكون وجوده من ذاته فاما ان يكون وجوده
من غيره او لا يكون وجوده من غيره فان كان من غيره فهو المطلوب وان كان لا عن ذاته ولا عن غيره فالشيخ لم يذكر
في ابطال هذا القسم الا قوله وما ليس له وجود لا عن ذاته ولا عن غيره فليس له وجود ومعلوم ان هذا ليس
دليلا على ابطال هذا القسم بل هو اعادة لعين الدعوى فلا يكون في كلامه فائدة البتة فقد ظهر انه لم
يذكر في هذا الفصل الا مجرد الدعوى بان الممكن لا بد له من مؤثر فاذا كان حاصل هذا الكلام هذا القدر
فما الفائدة في تلك التقسيمات الكثيرة والترديدات الطويلة لا سيما في مثل هذا الكتاب الصغير واعلم ان
جمهور العقلاء اتفقوا على ان الممكن لا بد له من مرجح ثم اختلفوا فمنهم من قال العلم بافتقار الممكن الى المرجح علم
بديهي ومنهم من قال انه علم استدلالي اما الاولون فقالوا انا متى استحضرنا في عقولنا ان الوجود والعدم
بالنسبة الى الماهية متساويان قضى العقل بانه لا رجحان لاحدهما على الاخر الا لمنفصل واما القائلون بانه
استدلالي فقد احتج بعضهم عليه بان قال الممكن هو الذي يستوي طرفاه فلو كان لاحدهما رجحان على الاخر لكان
حصول هذا الرجحان مناقضا لذلك الاستواء وانه يوجب الجمع بين النقيضين وهذا الكلام ضعيف لان المراد من قوله

[illegible]

الممكن هو الذي يستوي طرفاه وان ماهيته لا تقتضي الوجود ولا العدم وهذا انما يناقضه لو قلنا ان ماهيته
تقتضي احد هذين الطرفين فاما ان يقال بان احد هذين الطرفين يترجح لا لذاته ولا لسبب منفصل فهذا لا
يناقض الكلام الاول والاقوى عندي ان يقال الممكن ما لم يحصل لاحد طرفيه رجحان على الاخر فانه
لا يوجد فمحل هذا الرجحان اما ان يكون هو نفس الممكن او غيره والاول باطل لان هذا الرجحان ما حدث
بعد ان لم يكن كان صفة موجودة فلو كان محل حدوثه هو هذا الممكن مع انا فرضنا ان حصول هذا الرجحان
سابق على حصول الوجود لحصل لزم ان يكون حلول الصفة الموجودة فيه سابقا على صيرورته موجودا
في نفسه وذلك محال ولما بطل هذا وجب ان يكون محل ذلك الرجحان هو غيره فيجب ان يكون ذلك الغير شيئا
متى حصل هو فيه حصل ذلك الرجحان حصل وجود هذا الممكن ولا معنى للمؤثر الا ذلك ولنا في هذا المقام كلام اخر عميق فيه
ذكرناه في كتابنا المسمى بالخلق والبعث المسئلة السابعة في بيان ان الممكن ما لم يجب صدوره عن سببه
فانه لا يوجد قال الشيخ وجوده عن غيره غير وجوده بنفسه لان وجوده في نفسه
غير مضاف وعن غيره مضاف الى الغير التفسير قال يعني لسنا نعلم ان وجوده في
نفسه غير اعتبار صدوره عن غيره والدليل عليه ان وجوده في نفسه غير معقول بالقياس الى غيره
وصدوره عن غيره معقول بالقياس الى غيره وايضا يمكننا ان نعقل وجوده في نفسه حال الغفلة عن
صدوره عن غيره وايضا فانا نحكم على ذلك الوجود بانه صدر عن غيره والموضوع غير المحمول فثبت
بهذه الوجوه الثلثة ان وجوده في نفسه غير صدوره عن غيره ثم انا في المسئلة المتقدمة بينا انه اذا
كان هو في نفسه ممكن الوجود فلا بد له من سبب اخر فلا ان ندعي انه متى كان صدوره عن غيره ممكنا فلا
بد له من سبب اخر ولكن الممكن ما لم يكن صدوره عن غيره ان كان ممكنا وجب افتقاره الى سبب اخر لما بينا
ان كل ممكن فلا بد له من سبب فان قيل لم لا يجوز ان يقال استوى طرفاه بالنسبة اليه فانه لا يترجح
احد طرفيه على الاخر الا لمرجح اما اذا وجد سببه فانه لا يحصل حضور ذلك السبب يترجح وجوده على عدمه
الا انه لا ينتهي ذلك الرجحان الى حد الوجوب الحاجز عن النقيض فلا جرم لا يخرج عن كونه ممكنا ولا حاجة في
حصول اصل الرجحان بعد ان يستغني عن السبب قلنا انه متى حصل الرجحان وجب ان يحصل الوجوب
لانه حال حصول الاستواء كان الرجحان محالا فاذا صار احد الطرفين راجحا صار الطرف الاخر
مرجوحا ولما كان الرجحان حال حصول الاستواء محالا كان عند حصول المرجوحية اولى ان يكون محالا

انما ينتهي الى

للسبب واحد بناء على ان الوجود الغير والتعليل على هذا الدعوى لزم

السبب الترجيح

وعماد ركني غير الرحيم

فاذا كان المرجوح محالا كان الراجح واجبا لانه لا خروج عن النقيضين ولنا في هذا الموضع وجوه دقيقة
غامضة ذكرناها في كتاب الجبر والقدر

الفصل السابع في الكلي والجزئي

وفيه مسائل المسئلة الاولى في ان الكلي لا وجود له في الاعيان قال الشيخ
الكلي لا وجود له في الاعيان من حيث هو واحد مشترك فيه في الاعيان والا لكانت الانسانية الواحدة بعينها
مقارنة للاضداد التفسير قال يعني المعنى الانساني المشترك فيه بين اشخاص الناس
لا يجوز ان يكون انسانا واحدا بالعدد موجودا في الخارج والدليل عليه ان زيدا الموصوف بالعلم وعمرو
موصوف بالجهل فلو كان المعنى المشترك فيه من الانسان شيئا واحدا بالعدد موجودا في الاعيان
لزم كون الشيء الواحد موصوفا بالصفات المتضادة وانه محال فان قيل الانسان المشترك فيه وان كان
شيئا واحدا في الاعيان الا انه متى اخذ ذلك الشيء مع اعراض مخصوصة ولواحق مخصوصة كان عبارة
عن زيد ومتى اخذ مع اعراض اخرى كان عبارة عن عمرو واحد المجموعين مغاير للمجموع الثاني فلم يلزم من قيام
العلم باحد المجموعين وقيام الجهل بالمجموع الثاني اجتماع الضدين والجواب انه لا نزاع في ان الذات الواحدة
اذا اخذت مع صفة ثم انها بعينها اخذت مع صفة اخرى فان احد هذين المجموعين مغاير للمجموع الثاني الا
انا نقول ان هذا القدر من التغاير لا يمنع من كون الاضداد متنافية متعاندة الا ترى ان الذات الواحدة
اذا قام بها السواد والبياض فان تلك الذات المأخوذة مع السواد مغايرة للذات المأخوذة مع البياض
فلو كان هذا القدر من التغاير مانعا من حصول التنافي بين الاضداد لوجب ان لا يحصل التنافي بين الاضداد
اصلا وحيث حصل علمنا ان هذا القدر من التغاير لا يمنع من تنافي الاضداد وانه متى كان هذا المحل
واحدا كانت المنافاة بين الاضداد حاصلة وعلى هذا التقدير فانه يندفع هذا السؤال ولنرجع الى تفسير
الفاظ الكتاب اما قوله الكلي لا وجود له من حيث هو واحد مشترك فيه في الاعيان فهذا هو الدعوى
واما قوله والا لكانت الانسانية الواحدة بعينها مقارنة للاضداد فهذا هو الدليل الذي ذكرناه واما
قوله والاضداد انما تمتنع اقترانها لا لاجل وحدة الاعتبار بل لاجل وحدة الموضوع فالمراد منه الجواب
عن السؤال المذكور فان السائل لما قال ان تلك الذوات مأخوذة مع خواص واعراض مغايرة لتلك الذات
مأخوذة مع خواص واعراض اخرى فهاهي وان حصلت الوحدة بحسب الذات لكن حصل التغاير بحسب الاعتبار
فلم لا يجوز ان يكفي هذا القدر من التغاير في ان لا تتنافى الاضداد فاجاب عنه بان قال الاضداد انما تمتنع

انما افترقا لا لاجل وحدة الاعتبار بل لاجل وحدة الذات والموضوع ثم احتج على ان المانع من اقتران
الاضداد ليس هو وحدة الاعتبار بان قال انه لو كانت الاضداد يمكنها ان اعتبار الشي يمنع احدها
عن اعتبار مع الثاني ومعناه انا لو قدرنا اجتماع السواد والبياض لكانت الذات الماخوذ مع السواد مغايرة
لتلك الذات حال ما كانت ماخوذة مع البياض ثم انا نعلم بالضرورة ان مع حصول التغاير من هذا الوجه فان
اجتماع الاضداد محال فعلمنا ان امتناع المقارنة انما كان لاجل ان الشي الواحد لا يجوز ان يكون موصوفا
بالاضداد معا فثبت ان المانع من هذه المقارنة هو وحدة الذات لا وحدة الاعتبار ثم انه زاد
هذا الكلام تاكيدا فقال وكيف يتصور حيوان هو بعينه ذو ارجل وعديم الارجل وهو بهما واحد بالعدد
ولما ذكر هذه الوجوه ابتعها بالنتيجة فقال ولا يكون واحدا بالذات ولا يكون الكلي المشترك فيه واحدا بالذات
متحصلا متقبلا في الاعيان المسئلة الثانية في بيان ان الشي كيف يكون كليا مشتركا فيه في الاذهان
قال الشيخ فالكلي انما هو واحد بحسب الحد ووجود الحد في النفس بان يكون معنى معقولا
واحدا بالعدد من حيث هو في النفس له اضافات كثيرة الى الافراد التفسير قال رضي الله عنه لما بين
الشيخ ان الكلي لا يجوز ان يكون موجودا في الاعيان اشتغل ببيان ان الموجود في الاذهان كيف يكون كليا
ولقائل ان يقول الصورة الموجودة في الاذهان عرض شخصي قائم بنفس معينة وان الشخص لا يكون كليا
ولا مشتركا فيه فالكلام الذي ذكرتموه في الاعيان عائد عليكم في الاذهان بل يقول من الناس من قال
القول باثبات الكلي باطل ويدل عليه وجوه الاول ان هذا الكلي اما ان يكون موجودا او معدوما و
القسمان باطلان فيبطل القول بالكلي انما قلنا انه يمتنع ان يكون موجودا لان كل ما كان موجودا فله تعين وتشخص وكل ما كان
كذلك امتنع ان يكون كليا لا يقال لم قلتم ان الموجود في الاذهان موجود في الاعيان لان الموجود في الذهن
صورة جزئية شخصية حالة في نفس جزئية شخصية فيكون من جملة الموجودات في الاعيان ويلزم الخلف الكلام الذي
ذكرناه سواء سميتموه بانه موجود في الاذهان او في الاعيان وانما قلنا انه يمتنع ان يكون معدوما لان المعدوم
نفي محض وعدم صرف يمتنع كونه جزءا من الماهية الموجودة او يكون صفة من صفاتها الثاني ان الكلي
اما ان يكون موجودا في الاعيان او في الاذهان والقسمان باطلان اما الاول فلما تقدم تقريره في الفصل المتقدم
واما الثاني فلان الموجود في الاعيان قد كانت موجودة قبل حدوث هذه الصورة في هذا العقل وستبقى موجودة
بعد زوال هذه الصورة عن هذا العقل وما كان كذلك فانه يمتنع كونها مقومة لماهية هذه الاشخاص الموجودة

في الخارج والعلم بذلك ضروري الثالث انه لو كانت الانسانية كلية لكان التعين زائدا على الماهية وذلك محال
لان التعين من حيث انه تعين يكون ايضا ماهية كلية فكان يجب افتقاره الى تعين آخر ويلزم التسلسل فهذه جملة
من الاشكالات ذكرناها في الكتاب الكبير المسمى بالمطالب العالية اذا عرفت هذا فنقول ان الشيخ شرع في هذا الموضع
في بيان ان الصورة الذهنية كيف تكون كلية وذكر فيه وجهين الاول ان المراد من كون الصورة كلية كونها
مطابقة لجميع الاشخاص ومعنى هذه المطابقة ان هذه الصورة لو كانت مادة كانت الجزئي ولقائل ان يقول
الاشكال عليه من وجهين الاول ان هذه الصورة حالة في هذه النفس الجزئية عرض معين حال في نفس معينة وحصول
هذا العرض بعينه في الخارج مقارنا للمواد الجزئية محال لان الانتقال على الاعراض محال فثبت ان كون هذه
الصور النفسانية موجودة في الخارج محال في العقول فيثبت ان كون هذه الصور النفسانية موجودة في الخارج
محال فهذه الصورة يمتنع كونها كلية مشتركا فيها بين الاشخاص اعاد هذا السؤال المذكور وهو ان هذا الذي
حكمتم بكونه كليا ان كان موجودا في الاعيان فهو شخص معين فلا يكون كليا وان كان موجودا في الاذهان
فهو ايضا شخص معين من الاعراض فلا يكون كليا فان هذا الكلي الثاني ان هذه الاشخاص كانت موجودة
في الاعيان قبل حدوث هذه الصورة وستبقى موجودة في الاعيان بعد زوالها وما كان كذلك كيف يمكن
ان يقال انه جزء من ماهية هذه الموجودات المعينة لا يقال انا لا نقول ان تلك الصورة بعينها توجد في
الاعيان بل ان تلك الصورة الشخصية اذا حذفنا عوارضها ومشخصاتها حتى بقيت الماهية من حيث
هي هي فتلك الماهية هي الكلية لانا نقول اذا فهمتم هذا القدر فلم لا تقولون ان الشخص الموجود في
الاعيان كلي حتى انه لو حذف عنه اعراضه واشخاصه لكان الباقي امرا كليا الوجه الثاني في بيان كون تلك
الصورة كلية هو ان اي واحد من الاشخاص الموجودة في الاعيان لو سبق الى العقل فان الذهن ينتزع منه معنى
الانسانية لكان الحاصل هو هذا المعنى الحاصل في النفس ولقائل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم
لو صح ان الحاصل في النفس هو ماهية الانسان فقط وهذا محال لان الحاصل في النفس عرض مشخص حال
في النفس الشخصية وذلك العرض له لواحق كثيرة فان اخذ هذا العرض من حيث انه هو لم يكن مشتركا
فيه بين الاشخاص الخارجية وان اخذ هذا العرض بشرط ان يحذف عنه عوارضه ومشخصاته فلم لا
يعقل مثله في الشخص الخارجي حتى يقال بان الكلي هو الموجود الخارجي ومثل ان الاول قالوا وهو مشكل
المسئلة الثالثة في بيان تميز الماهية عن لواحقها قال الشيخ وهذه الطبيعة انا

وجدت في الخارج نحوت كثرة هذه الكثرة فاما ان يكون لكونها تلك الطبيعة او لا لكونها تلك الطبيعة فان كان لاجل تلك الطبيعة لزم ان يكون كل واحد غير نفسه ولزم ان يحصل الكثرة في كل شخص لان الكثرة انما هو كثرة لانه انسان لا لماهيته **التفسير** قال رضي الله عنه اعلم ان معنى الانسانية حاصل في الاشخاص الكثيرة ومعنى الانسانية ايضا حاصل في هذا الشخص الواحد فثبت انه يحصل مسمى الانسانية في الكثرة منفكة عن الوحدة وفي الوحدة منفكا عن الكثرة فعلمنا ان معنى الانسانية مغاير لمعنى الوحدة والكثرة وغير مستلزم له من حيث انها هو الوحدة بعينها والكثرة بعينها فالانسانية من حيث انها انسانية ليست الا انها انسانية فاذا قيل الانسانية من حيث هي هي واحدة او كثيرة قلنا ان اردت به ان مفهوم كونها انسانية هو بعينه مفهوم الكثرة او الوحدة فنقول ذلك المفهوم مغاير لهذين المفهومين فيكون ذلك المفهوم من حيث انه هو لا واحد ولا كثير وان اردت به ان ذلك المفهوم هل ينفك عن الكثرة والوحدة فنقول ذلك محال بل لا بد وان يحصل معه اما الوحدة واما الكثرة ويكون انضياف كل واحد من هذين المفهومين بعينه الى معنى الانسانية بسبب منفصل **قال الشيخ** وهذا المعنى في الجنس اظهر لانه يسبق الى الذهن ان يحمل المعنى الجنسي بالفعل الواحد وقد صار نوعا وانما صار نوعا لزيادة اقترنت به **التفسير** قال رضي الله عنه لما بين ان الانسان من حيث انه انسان مفهوم مغاير للوحدة والكثرة والتعين والاشتراك وحاصل هذا الكلام ان تعين الشخص المعين امر زائد على ماهيته وان ذلك الزائد انما انضاف الى تلك الماهية بسبب منفصل قال هاهنا وهذا المعنى في الجنس اظهر وذلك لانا قلنا ان الطبيعة النوعية امر مشترك فيه بين الاشخاص المختلفة فلزم ان يكون تلك الطبيعة مغايرة لتعين كل شخص فكذا هاهنا الطبيعة الجنسية امر مشترك فيها بين الانواع المختلفة فلزم ان يكون تلك الطبيعة مغايرة للامر الذي يمتاز كل نوع من النوع الاخر وانما حكم بان هذا المعنى في الجنس اظهر وذلك لان القول بان تعين كل شخص زائد على ماهيته فيه سؤالات صعبة فاما القول بان الفصل الذي به يمتاز احد النوعين عن الاخر لا بد وان يكون زائدا على الطبيعة الجنسية التي يشاركها الانواع فيها معلوم بالبديهة وليس فيها شيء من تلك السؤالات الصعبة فلهذا السبب قال وهذا المعنى في الجنس اظهر اذا عرفت هذا فنقول ها هنا بحثان الاول ان المعنى الذي به يمتاز احد النوعين عن الاخر يحتمل في اوائل العقل ان يكون امرا وجوديا وان يكون عدميا الا ان البحث المستقصى دل على انه يمتنع ان يكون عدميا لان الفصل جزء من ماهية النوع

الوجود

والعدم لا يكون جزءا من ماهية النوع البحث الثاني هو ان الطبيعة الجنسية ان كانت لذاتها او لشيء من لوازم ذاتها تقتضي ذلك الفصل المعين لزم ان لا ينفك تلك الطبيعة الجنسية عن ذلك الفصل المعين فيستحيل حصول تلك الجنس الا في ذلك النوع وذلك يقتضي كونها جنسا لا على سبيل الوجوب بل يكون جائز الزوال وذلك يقتضي ان يبطل ذات الانسان جواز او بالعكس وانه فاسد والحيوانية الفصول المقومة للانواع المختلفة ماهيات مختلفة والماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد فالناطقية يوجب الحيوانية والصاهلية يوجب حيوانية اخرى وعلى هذا التقدير فانه يمتنع انفكاك حيوانية الانسانية عن الناطقية وانفكاك حيوانية الفرس عن الصاهلية **المسألة الرابعة** في الاشارة الى شيء من احكام الفصل **قال الشيخ** ومن شرائط هذه الزيادة ان لا يكون داخلة في ماهية المعنى الجنسي والا كان مشتركا فيها بل يجب ان يكون زائدا عليها **التفسير** قال رضي الله عنه اعلم ان الفصل لا يدخل في ماهية الجنس والدليل عليه ان الجنس تمام ما به الاشتراك والفصل تمام ما به المباينة وما به المشاركة مغاير لما به المباينة فيكون كل واحد منهما خارجا عن ماهية الاخرى وبعبارة اخرى كل ماهية يشترك فيها كثيرون فكل واحد من اجزاء مقوم تلك الماهية مشتركا فيه بين تلك الكثيرين فلو كان الفصل مشتركا فيه بينها ولو جاز ذلك لما كان الفصل فصلا هذا خلف الحكم الثاني انه قد يدخل في اسم الجنس وتقريره انا بينا ان الفصل لا بد وان يكون موجبا لحصول حصة النوع من ذلك الجنس ومعناه ان الناطق لا بد وان يكون علة الحيوانية التي هي حصة الانسان واذا كان كذلك كان سببا لحصول تلك الحصة فهذا هو المراد من قوله ان الفصل قد يدخل في اسم الجنس الحكم الثالث ان الفصل له الى طبيعة الجنس المطلقة له نسبة الحصة التي هي بعض النوع وله نسبة الى النوع اما نسبته الى طبيعة الجنس المطلقة فليست الا التقسيم فان الناطق يقسم الحيوان الى الانسان وغيره واما نسبته الى طبيعة الجنس المخصوصة وهي الحصة المعينة فيكون الفصل سببا لوجود تلك الحصة ولكنه يكون خارجا عن ماهية تلك الحصة واما نسبته الى النوع فانه جزء من اجزاء ماهيته لان ماهية الانسان لا معنى لها الا مجموع الحيوانية المخصوصة والناطقية فيكون الناطق جزءا لا محالة من ماهية هذا المجموع وايضا هو سبب لوجود النوع لان الفصل جار مجرى الصورة والصورة هي احد الجزئين الذي يلزم من وجودها وجود تلك الماهية المركبة من تلك المادة وتلك الصورة اذا عرفت هذا فنقول الفصل لا يدخل في ماهية طبيعة الجنس فهو حق لانا قد دللنا على الخارج

عن ماهية الجنس سواء كان ذكر الجنس هو الجنس المطلق او الحصة المعينة وقوله تدخل في ايجاد الانواع
لان الفصل المعين لا يقوم الا النوع الواحد

الفصل الثامن

في الالهيات وفيه مسايل المسئلة الاولى في اثبات واجب الوجود والدليل عليه ان هذا العالم الجسماني
ممكن الوجود بحسب مجموعه وبحسب كل واحد من اجزائه وكل ممكن فلا بد له من موثر فكل جسم فله موثر ثم
ذلك الموثر ان كان ممكنا فهو كما في الاول فيلزم اما الدور وهو باطل او التسلسل وهو ايضا باطل
بالدليل الذي ذكرناه في بيان ان كل عدد له ترتيب في الطبع فدخول ما لا نهاية له فيه محال او الانتهاء الى
واجب الوجود وهو المطلوب فهذا هو تلخيص اصل الدليل قال الشيخ فقد صح ان كل جسم فله علة
او بالقول او بالمعنى فوجوده غير واجب الذات التفسير قال رضي الله عنه كل جسم فهو مركب ولا شي من
واجب الوجود بمركب فلا شي من الجسم بواجب الوجود اما ان كل جسم فهو مركب فبيانه من وجوه احدها انه مركب بحسب المقدار
فانا بينا في مسئلة نفي الجوهر الفرد ان كل جسم فهو قابل للقسمة الى غير النهاية فعلى هذا لا يتحرك الا وهو منقسم
ومركب وثانيها انا بينا في مسئلة الهيولى والصورة ان كل جسم فانه مركب من الهيولى والصورة وثالثها
ان كل جسم ففيه قوى توجب الوضع الخاص والحيز الخاص والشكل الخاص والكيفية الخاصة فكل جسم
تركب من قوى وصفات بل ان يقول هذا الوجه ليس بقوي لان التركيب الحاصل بسبب كثرة القوى لا يوجب وقوع
التركيب في ذات الجسم بل بالصفات الحالة فيه القايمة بماهيته فلم قلتم ان التركيب الواقع في الصفات الخارجة
عن الماهية يوجب كون تلك الذات في نفسها ممكنة الوجود وكيف لا نقول ذلك وواجب الوجود لذاته عالم
بجميع الماهيات النوعية ولا معنى للعلم عندهم الا حصول صورة المعلوم في العالم فيلزمهم القول بحصول
الصور الكثيرة في ذات واجب الوجود وذلك يبطل هذا الكلام قال الشيخ وان كل ما في الوجود
للعنصر فوجوده غير واجب لذاته التفسير قال رضي الله عنه لما بين في الفصل الاول ان
الجسم ممكن لذاته كان لقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الجسم ممكن لذاته واجب الوجود بسبب وجود جزئيه وهي المادة
والصورة والشيخ ابطل هذا بان قال قد بينا ان المادة لا تخلو عن الصورة وظاهر ان الصورة لا تخلو عن
المادة فكان كل واحد منهما مفتقر الوجود الى الاخر فلو كان كل واحد منهما واجبا لذاته لزم القول بوجوب
كل واحد منهما واجبا لذاته ولكون كل واحد منهما كافيا في وجوده الى الآخر اي يكون كل واحد منهما متعلق
الوجوب بالاخر لكنا بينا في خواص الواجب والممكن ان ذلك محال ولقايل ان يقول هذا الدليل

للصورة وان الصورة لا يجوز ان يكون علة

انما تم لو ثبت بالدليل ان المادة لا يجوز ان يكون علة للمادة لان بتقدير ان يكون كل واحد منهما علة
للاخرى لم يتم هذا الكلام واعلم انه ذكر في ساير كتبه وحرر في هذا الباب الا ان القول بتركب
الجسم عن الهيولى والصورة لما كان باطلا كان الشروع في هذه التفاصيل عبثا قال الشيخ
فكل جسم وكل مادة لجسم وكل صورة جسم فوجوده غير واجب بذاته فهو ممكن لذاته التفسير
قال رضي الله عنه لما بين في الفصل الاول ان كل جسم فهو ممكن لذاته وبين في الفصل الثاني ان كل ما كان
مادة للجسم وكل ما كان صورة له فهو ممكن لا جرم صرح بالنتيجة وشرح مجموع هذه الكلمات ان العالم الجسماني
ممكن لذاته بحسب مجموعه وبحسب كل واحد من اجزائه قال الشيخ فبحث لعن كيف هذا هو المقدمة الثانية من مقدمات
الدليل المذكور على اثبات واجب الوجود وتحرير ذلك انا قد علمنا في باب خواص الواجب والممكن انه لا يترجح
احد طرفي الممكن على الآخر الا لمرجح فلما ثبت ان العالم ممكن وثبت ان كل ممكن فله موثر انتج ان هذا العالم الجسماني
له موجد وموثر قال الشيخ وينتهي كلها الى مبدا اول ليس بجسم ولا جسماني التفسير
قال رضي الله عنه هاهنا مطلوبان الاول انتهاء العلل والمعلولات الى مبدا واجب الوجود لذاته وهو مبني على ابطال
التسلسل والدور وقد تقدم تقريره الثاني ان ذلك المبدا يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا وهو ايضا
ظاهر لانا حكمنا على كل جسم وجسماني بانه ممكن لذاته ثم قلنا وكل ممكن لذاته فلا بد له من موثر وذلك الموثر
يجب ان يكون مغايرا لكل الاجسام والجسمانيات فوجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا وهو المطلوب

المسئلة الثانية في توحيد واجب الوجود

قال الشيخ ولا يجوز
ان يكون معنى واجب الوجود مقولا على كثيرين فانها لكانت تصير اغيارا بالفصول وبغير الفصول
التفسير قال رضي الله عنه لو كان واجب الوجود مقولا على كثيرين لكان اما ان يكون مقولا
عليها قول الجنس على انواعه او قول النوع على اشخاصه وبيان هذا الحصر ان الاشيا التي يكون واجب الوجود
مقولا عليها اما ان يخالف بعضها بعضا بالماهية الحقيقية او ليس كذلك بل لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد
فالاول هو قول الجنس على انواعه والثاني هو قول النوع على اشخاصه ولقايل ان يقول هذا الكلام
ضعيف لان شرط كون المعنى المشترك فيه جنسا لما تحته ان يكون امرا ثبوتيا وان لا يكون عبارة
عن مجرد السلب فلم قلتم ان وجوب الوجود معنى ثبوتي ولم لا يجوز ان يكون معنى سلبيا والذي يدل على صحة
قولنا وجوه الاول ان وجوب الوجود لو كان مفهوما ثبوتيا لكان اما ان يكون تمام الماهية او جزءا منها او خارجا

عنها والكل باطل فوجب ان لا يكون مفهومًا ثبوتيًا وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون نفس الماهية وذلك لانا نعقل
معنى كونه واجب الوجود لذاته ولا نعقل حقيقته المخصوصة وذلك يدل على التغاير وايضا فوجوب الوجود
كيفية للنسبة الحاصلة بين الوجود وبين الماهية والدليل عليه اتفاق المنطقيين على ان الوجوب والامتناع
والامكان جهات اي كيفيات لارتباط المحمول بالموضوع ولانه لو كان الامر كذلك لاستحال تعقل الوجوب
غير الذات واما انه يمتنع ان يكون جزءا من اجزاء الذات فلانا على هذا التقدير يكون الواجب لذاته مركبا وهو
محال واما انه يمتنع ان يكون خارجا عن الماهية فلان الخارج عن الماهية لاحق بها فيكون ممكنا لذاته والجواب
عنه من قبل هذه الوجوه من وجوه اخر فهذا خلف الثاني ان الوجوب محمول على العدم بدليل انا نقصد بقولنا
ممتنع ان يكون تصدق عليه انه واجب ان لا يكون فيكون الوجوب محمولا على ان لا يكون والمحمول على العدم عدم
الثالث ان الوجوب لو كان امرا موجودا لكان ذلك الموجود مساويا لسائر الموجودات في الموجودية و
مخالفا لها في الماهية فيكون وجوده زائدا على ماهيته فيلزم ان يكون للوجوب وجوب آخر الى غير النهاية وانه
محال الرابع لو كان الوجوب قيدا مشتركا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير فامتياز الوجوب بالذات عن
الوجوب بالغير ان كان بقيد ثبوتي كان الوجوب بالذات مركبا وكل مركب ممكن فالوجوب بالذات ممكن بالذات
هذا خلف وان كان بقيد عدمي لزم ان يكون العدم جزءا من الموجود لانا فرضنا ان الوجوب بالذات امر موجود
وقد فرضنا ان امتيازه عن الوجوب بالغير بقيد عدمي ولا شك ان ما به يمتاز الماهية في نفسها عن غيرها
يكون داخلا في قوامها فيلزم ان يكون العدم جزءا من الموجود هذا خلف فثبت بهذه الوجوه ان المفهوم من قولنا
واجب الوجود يمتنع ان يكون امرا ثابتا بل هو مفهوم سلبي وعلى هذا التقدير يكون قوله على الجملة لا على سبيل
قول الجنس على الانواع ولا على سبيل قول النوع على الاشخاص ولنا في هذا الموضع اشكالات كثيرة ذكرناها
في ساير الكتب ولا سيما في كتاب الاربعين في اصول الدين ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله
لو كان واجب الوجود مقولا على كثيرين لكان تلك الاشياء اما ان تصير اعيانا بالفصل او بغير الفصول فالمراد
ان امتياز كل واحد من تلك الاشياء عن الآخر اما ان يكون بالفصل او لا بالفصل وهذا التقسيم صحيح
الا ان في آخر الكلام يظهر ان مراده من قول القائل انه يمتاز كل واحد منهما عن الآخر لا بالفصل
هو ان يكون وجوب الوجود مقولا على تلك الاشياء قول النوع على ما تحته من الاشخاص وعلى هذا التقدير
فالتقسيم غير صحيح لاحتمال ان يكون كل واحد من تلك الاشياء الواجبة لذواتها يكون فردا في ماهيته

امرا ثابتا كليا

ويكون امتيازان لا في تمام الماهية ويكون اشتراكهما في الوجوب اشتراكا في مفهوم سلبي والدليل على
صحة ما ذكرناه انه لو كان امتياز كل شيء عن غيره بفصل لزم التسلسل بل لا بد وان ينتهي بالاخرة الى
ان يكون امتيازها عن غيرها بانفسها وحقائقها وهذا بيان على ما ذكرنا ايضا انه لا شك في وجود
ماهيات بسيطة وكل بسيطين يفرضان فلا بد وان يشتركا في سلب ما عداهما عنهما ثم ان ذينك
البسيطين يكونان بعد اشتراكهما في ذلك السلب فانه يمتاز كل واحد منهما عن الثاني وذلك الامتياز لا
يكون بالفصل والا لزم كون البسيط مركبا هذا خلف واما قوله فان صارت اعيانا بالفصول لم يخل
اما ان يكون حقيقة وجوب الوجود بالفصول او الفصول داخلة في ماهية المعنى الجنسي وقد بينا استحالة
هذا فاعلم اني اظن ان هذا الكلام ليس من كلام الشيخ وذلك لانه بين في اكثر كتبه انه لا يلزم من كون
الفصل مقوما لطبيعة الجنس المخصوصة كونه داخلا في ماهية ذلك الجنس بل يكون مقوما لها بمعنى
انه يكون سببا لوجودها وعلى هذا التقدير فالكلام المذكور ههنا باطل والغالب على الظن انه قال
فان صارت واجبة الوجود بالفصول فيكون وجوب واجب الوجود لذاته متعلقا بغيره وذلك محال
وهذا الكلام هو الذي ذكره في ابطال هذا القسم في اكثر كتبه واما قوله وان لم يكن داخلة في تلك الماهية
فيكون وجوب الوجود موجودا بنفسه من غير هذه الفصول فهذا ايضا مدفوع لانه لا يلزم من كون الفصل
خارجا عن ماهية الجنس ان لا يكون مقوما للحصة المخصوصة ثم انه ذكر بعد ذلك كلاما آخر فقال
ولو لم يكن فصولا لم يخل اما ان يكون وجوب الوجود حاصلة او لا يكون فان كان حاصلة فان كان كثيرا
وكثرتها هذه الفصول ليس لهذه الفصول هذا خلف وان كانت واحدة ثم انقسمت هذه الفصول فيكون
هذه الفصول عوارض بعرضها فيكون انقسامها بالعوارض لا بالفصول هذا خلف واقول يشبه ان
لا يكون هذا من كلام الشيخ فانه شديد الخبط عظيم الاضطراب فلعل النسخ وقع في مثل هذه
الكلمات في هذا الكتاب لان كثيرا من الناس يطالعون هذه الكتب ولا يفهمون الكلام فيها فهما صحيحا
مطابقا بل يتخيلون اشياء فاسدة ويظنون انها هي الوجوه الصحيحة ويثبتون تلك الكلمات المشوشة
على حواشي الكتاب ثم ان الناسخ الجاهل يظن انها من اصل الكتاب فيدخلها في الكتاب فلهذا السبب
تشوش هذه الكتب وانا قد رايت هذا في ضابطي فان كثيرا من الناس كتبوا على حواشيها كلمات
فاسدة ثم ان قوما ظنوا انها من اصل الكتاب فادخلوها في المتن ثم ربما جاء بعضهم بتلك النسخة

ثم اتيتها ملحوقة من الحشو والزوايد الفاسدة ومثل هذا لا يستبعد ايضا من كتب الشيخ وبالجملة فلو صح
تفسير هذا الفصل لي عن غيري ولما قوله ان كان غيرها بالعوارض لا بالفصل وقد قلنا ان كل واحد
تمام هذا سبيله فهو بعينه لعلة فكل واجب الوجود بذاته فوجوده لعلة وقد قلنا انه لا شيء من واجب الوجود بذاته
وجوده لعلة فاعلم ان المراد منه ان كونه واجب الوجود ان اقتضى تلك الهوية المعينة فكل واجب الوجود
ليس الا ذلك المعين وان لم يقتض تلك الهوية المعينة فحينئذ لم يصدق تلك المعين الا بسبب منفصل فواجب
الوجود لذاته واجب الوجود بغيره وذلك محال واعلم انه ذكر في اول الدليل ان واجب الوجود لو كان
مقولا على كثيرين لكان تباين تلك الاشيا اما بالفصول او بغير الفصول ثم ابطل كلا القسمين فحينئذ ثبت ان
واجب الوجود غير مقول على كثيرين ثم قال وكونه واجب الوجود وكونه هذا لذاته فلم يكن نوع واجب الوجود
لذاته سوى ان يكون هذا وعلى هذا التقدير فلا واجب الوجود الا هذا **المسئلة الثالثة**
في بيان ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود في جميع صفاته اعلم ان المراد من قولنا واجب الوجود
بذاته واجب الوجود في جميع صفاته انه يمتنع التغير في صفة من صفاته والدليل المشهور في هذه المسئلة
ان يقال كل صفة تفرض فاما ان تكون ذات واجب الوجود كافية في ثبوت تلك الصفة او عدم تلك الصفة او
لا في ثبوتها ولا في عدمها فان كان الحق هو الاول او الثاني لزم دوام تلك الصفة او دوام سلبها بدوام
الذات الواجبة وان كان الثالث فهو باطل لان الذات الواجبة موقوفة الحقيقة على ثبوت تلك الصفة
او عدمها وثبوت تلك الصفة او عدمها موقوف على حصول السبب الموجب لتلك الصفة او حصول السبب
المقتضي لذلك العدم والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على الشيء فيلزم ان يكون وجود واجب الوجود
بذاته موقوفا على الغير لكن الموقوف على الغير ممكن لذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته
هذا خلف هذا هو البرهان المشهور على ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع جهاته اذا عرفت
هذا فنقول حاصل الحرف في هذا الدليل ان القول بجواز التغير على صفة من صفات واجب الوجود يقتضي
ان يكون ذات واجب الوجود متعلقا بغيره فلما بين في دليل التوحيد انه يمتنع ان يكون ذات واجب الوجود
متعلقا بالغير بوجه من الوجوه لا جرم رتب عليه قوله فاذا واجب الوجود بذاته واجب الوجود من
جميع جهاته لان قوله فاذا انما يحسن في ترتيب النتيجة على المنتج فالمراد في ترتيب كلام على كلام اخر
اغنى عنه فذلك عن حاي المسئلة الرابعة في شرح الصفات السلبية لواجب الوجود ○

فهو هو

في جميع جهاته

قال الشيخ ولانه لا ينقسم بوجه من الوجوه فلا جز له ولا جنس له واذ لا جنس له فلا فصل له
قال رضي الله عنه الجنس تمام الجز المشترك والفصل تمام الجز المميز وكل واحد منهما جز فما
لا جز له يمتنع ان يكون له جنس وفصل ثم ههنا فيه دقيقة وهي قوله واذ لا جنس له فلا فصل له يشعر بان
عدم الجنس علة لعدم الفصل والامر كذلك لان الشي ان لم يشارك غيره في امر داخل في الماهية
كان امتيازه عن ذلك الغير بتمام الماهية لا بالفصل اما اذا كان مشاركا لغيره في امر داخل في الماهية
ثم امتاز عنه وجب ان يكون امتيازه عنه بجز اخر فعلم ان الحاجة الى وجود الفصل معللة بوجود الجنس
قال الشيخ ولان ماهيته انية اعني الوجود لا ماهيته يعرض لها الوجود فلا جنس له اذ لا
يقول عليه وعلى غيره في جواب ما هو **التفسير** قال رضي الله عنه لقايل ان يقول لا شك ان واجب الوجود
يصدق عليه انه موجود لا في موضوع ثم انكم ذكرتم ان الموجود لا في موضوع هو الجوهر وذكرتم ان الجوهر
جنس فيلزمكم ان يكون واجب الوجود داخلا تحت الجنس واجاب عنه بانا قد ذكرنا ان الجوهر هو ماهية اذا
وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا انما يصدق على الشي الذي تكون ماهيته غير انيته اما الشي
ولقايل ان يقول الكلام على هذا الحد قد تقدم والذي نقوله الان انه لا يجوز ان يكون حقيقة واجب الوجود
عين وجوده ويدل عليه وجوه الاول انا نشير الى مفهوم الوجود وحده فهذا المفهوم من حيث انه هذا
المفهوم مع قطع النظر عن كل ما سواه اما ان يقتضي ان يكون عارضا لماهية او يقتضي ان يكون غير عارض للماهيات
او لا يقتضي واحدا من القسمين فان كان الاول وجب ان يكون كل وجود عارضا لماهيته فوجود واجب الوجود
يكون صفة لحقيقته وان كان الثاني وجب ان لا يكون شي من الوجودات عارضا لشي من الماهيات فاما ان لا تكون هذه
الماهيات الممكنة موجودة او ان كانت موجودة لكن يكون وجودها نفس حقيقتها وحينئذ لا يكون مفهوم الوجود
مفهوما واحدا هذا خلف وان كان الثالث فحينئذ لا يصير وجود واجب الوجود لذاته واجب الوجود
بغيره هذا خلف الثاني ان وجود واجب الوجود معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده غير حقيقته ○
الثالث انه كونه مبدا لغيره اما ان يكون لانه وجود او لانه وجود مع سلب والاول باطل والا
لكان كل وجود كذلك والثاني باطل والا لكان السلب جزا من علة الثبوت هذا خلف الرابع انهم قالوا
اذا كانت الطبيعة الواحدة لجاز ان يكون حكمها واحدا ثم بنوا على هذه المقدمة ابطال القول بكون الخلا بعدا
مجردا فقالوا طبيعة البعد طبيعة واحدة فان كانت مجردة فلتكن كذلك في الكل فالجسم بعد مجرد هذا خلف

مفهوم

لكان كذا

وان كانت مادته ولكن لما كان الكل في الخلا يمتنع ان يكون متحركًا واشار فانوا لما ثبت ان الاجسام
التي يتبدل الفصل ان كانت حسميتها محتاجة الى المادة وجب في كل جسمية ان تكون محتاجة الى المادة
اذا عرفت هذا فنقول في الوجود من حيث انه وجود حقيقة واحدة فان افتقرت الى الماهية فلتكن كذلك
في الكل وان استغنت فلتكن كذلك في الكل المسألة الخامسة في بيان انه لا حد له
قال الشيخ وان لا جنس له ولا فصل له فلا حد له التفسير قال رضي الله عنه
انما يلزم من عدم الجنس والفصل عدم الحد ان لو ثبت ان الحد لا يحصل الا عند تركب الجنس والفصل
لكن الشيخ في الحكمة المشرقية قال ان الحد قد يحصل لا بالتركب من الجنس والفصل مثل قولنا ان العدالة
خلق يتركب من اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة والعشرة جمعية مركبة من الوحدات المخصوصة فثبت ان الحد
قد يتركب لا من الجنس والفصل واذا كان كذلك فلم يلزم من عدم الجنس والفصل عدم الحد للواجب ان يقال
الحد تعريف للماهية بذكر اجزائها وذلك انما يعقل في الشي الذي له جزء وواجب الوجود فرد فلا حد له فيمكن
ان يجعل المسألة السادسة في بيان انه لا ضد له قال الشيخ واذ لا موضوع له
فلا ضد له قال رضي الله عنه الضدان هما الذاتان المتعاقبتان على موضوع واحد ويستحيل
اجتماعهما وبينهما غاية الخلاف اذا ثبت هذا فنقول الشي لا يكون له ضد الا اذا كان له موضوع وكل ما كان
في موضوع كان محتاجًا الى الموضوع وواجب الوجود يمتنع ان يكون محتاجًا الى الموضوع فيمتنع ان يكون له ضد
وهذا الكلام صحيح لو ثبت ان كل ما حل في محل فانه يكون محتاجًا الى ذلك المحل والحال ومنهم من يمنع
الحلولية والتضاد فقد يقال الضد ويراد به المنازع والمساوي في القوة وذلك في حق واجب الوجود محال
لان واجب الوجود لذاته واحد وما سواه ممكن والواجب لذاته اقوى من الممكن لذاته المسألة السابعة
في بيان انه لا ند له قال الشيخ واذ لا نوع له فلا ند له قال رضي الله عنه الطبيعة النوعية اذا كانت
مقولة على اشخاص كثيرة يكون كل واحد منها ندًّا للاخر وهذا انما يعقل اذا حصل في الوجود مثله وواجب
الوجود ليس كذلك المسألة الثامنة في بيان ان واجب الوجود لذاته لا يتغير قال الشيخ واذ هو
واجب الوجود من جميع جهاته فلا يتغير له قال رضي الله عنه اما البرهان على امتناع التغير عليه فقد سبق
تقريره ولكن هاهنا بحث لفظي وهو ان ظاهر اللفظ يدل على انه جعل كونه واجب الوجود من جميع جهاته
علة لامتناع التغير عليه وهذا انما يصح لو كان المفهوم من قولنا انه واجب الوجود من جميع جهاته امرًا

والماهية

مغايرًا لقولنا انه يمتنع التغير عليه فاما اذا كان المفهوم من ذلك هو عين هذا المفهوم فكيف يمكن جعله علة
لهذه المسألة التاسعة في بيان انه تعالى عالم قال الشيخ وهو عالم لا لانه محيط بالماهيات
بل لانه مبدأها وعنه يفيض وجودها قال رضي الله عنه ظاهر هذا الكلام يدل على انه
لا يعني بكونه سبحانه عالمًا بالاشياء الا انه مبدأ لوجودها فاما ان يكون موصوفًا بكونه عالمًا بها فلا وقوله
لا لانه يجمع الماهيات اشارة الى ما يجري مجرى الجواب عما ذكره وتقريره ان يقال العلم عبارة
عن حصول ماهية المعلوم في العالم فلو كان الباري تعالى عالمًا بالماهيات لحصلت ماهيات الاشياء في
ذاته وذلك محال لوجهين الاول ان الماهيات غير متناهية بدليل ان احد انواع العدد لا نهاية لها
فلو كان الباري تعالى عالمًا بالكل لحصلت في ذاته كثرة لا نهاية لها وذلك محال الثاني ان واجب
الوجود لذاته واحد فلو كانت الصور ممكنة لذاتها فيكون هو المؤثر فيها وهو القابل لها فيلزم كون الذات الواحدة
قابلة وفاعلة معًا وهو محال واعلم ان هذا تصريح بانه تعالى لا يعلم شيئًا وهو خطأ عظيم ومقالة منكرة
وان هذا المذهب وان كان منقولًا عن القدماء الاوائل الا ان الذي اتفق عليه المحققون منهم انه تعالى
عالم بذاته وعالم بجميع الكليات فكان هذا القول الذي ذكره هاهنا رجوع الى تلك المقالة المنكرة ولما
فهم يلزم وقوع الكثرة في ذاته وقد اجاب الشيخ عن هذا السؤال في كتاب الاشارات بان قال هذه
الكثرة غير واقعة في الذات بل في لوازم الذات ولوازمها وذلك لا يقدح في وحدة الذات
ونحن قد قررنا هذا الكلام في شرحنا لكتاب الاشارات بان قلنا الوحدة ابعد الاشياء عن الكثرة
ثم انها تصف الاشخاص ويكتب الثلاثة وربع الاربعة وهلم جرا ولم يكن حصول الكثرة في هذه الصور
الخارجية قادحًا في وحدة المعروض وكذا هاهنا ولما قولهم يلزم ان يكون الشي الواحد قابلًا وفاعلًا
معًا وهو محال فنقول لا نسلم انه محال وبيانه كلامنا في امتناع هذا على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وذلك قد ابطلناه في سائر كتبنا ولما قوله وانه ليس هو معقول بعود الذات عن ان ذاته مجرد عن المواد
ولواحقها فاعلم ان هذا الكلام كثير الدوران في كلام الفلاسفة وهو عجيب فان يعني بقولنا انه مجرد عن
المواد هو انه ذات قائمة بنفسها غنية عن محل تحل فيها فان عاقلها لا تقول المفهوم من كون الشي عالمًا بالاشياء
انه غني عن المحل الا ترى ان الهيولى لما كانت غنية عن المحل لم يكن عالمًا بالاشياء ان قولنا لم يجز
والتجرد لما كان كل واحد منهما قائمًا بنفسه كان عالمًا بالاشياء فثبت ان هذا الكلام مختل من جميع الوجوه
جوهرا

المسئلة العاشرة في بيان انه سبحانه وتعالى قادر قال الشيخ وهو قادر الذات ظاهر وبعبارة لانه مبدا
عالم موجود الكل الى اخره قال رضي الله عنه لا اشك ان القدرة هي الصفة المؤثرة في حصول
الشي اذا عرفت هذا فنقول زعم الشيخ ان المؤثر في دخول الممكنات في الوجود هو علم الله تعالى بها الممكنات
اذ لو كان المؤثر فيها امرا اخر لوقعت الكثرة وذلك محال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المؤثر في
دخول الممكنات في الوجود صفة اخرى غير العلم لزم وقوع الكثرة في الصفات لا في الذات وقد دللنا
على ان ذلك ليس بمحال ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله وهو قادر الذات فظاهر والمعنى انه قادر
الذات لاجل انه عالم الذات فانه ثبت ان المؤثر في وجود الممكنات علم الله تعالى بها كان علمه تعالى بما هو
عين قدرته عليها واما قوله انه مبدا عالم موجود الكل عنه وتصور حقيقته الذي اذا لم يحتج في تلك الحقيقة
الى شي اخر غير نفس التصور يكون العلم نفسه قدرة فاعلم ان هذا الكلام في هذا الموضع الاول يجري مجرى
الاستدلال على ان قدرة الله تعالى هي عين علمه وذلك لانه لا يحتاج في دخول الممكنات في الوجود الى شي
الا نفس كونه سبحانه عالما بها فوجب ان يكون قدرته عليها عين علمه بها ولقائل ان يقول انكم
ادعيتم ان قدرته تعالى على الاشيا عين علمه بالاشيا ودللتم على ذلك بان دخول الاشيا في الوجود يكفي فيه
علمه تعالى بها وهذه اعادة الدعوى فاين الدليل فان اثبات الشي بنفسه باطل البحث الثاني ان
قوله انه مبدا عالم موجود الكل عنه تصريح منه بان كونه تعالى عالما بالاشيا هو غير كونه مبدا لها بكون ح
وقد ذكر قبل هذا ان كونه عالما بالاشيا هو عين كونه مبدا لها ولا ادري كيف اتفق لمثل هذا الرجل
في هذا الكتاب الصغير الحجم مثل هذه المناقضات المسئلة الحادية عشرة في بيان ان صفاته تعالى
محصورة في امرين السلوب والاضافات واعلم ان لفظ الكتاب الالهي مشعر به قال تعالى تبارك اسم ربك
ذي الجلال والاكرام فالجلال اشارة الى السلوب والاكرام اشارة الى الاضافات وانما قدم السلب على
الاضافة لانه يكفي في تلك السلوب ذاته من حيث هي واما الاضافات فلا يكفي في تحققها مجرد ذاته لان الاضافة
لا توجد الا عند وجود المضافين والذي يكفي فيه ذات الشي وحده مقدم بالرتبة على ما لا يكفي في حصوله مجرد
ذات الشي بل لا بد من غيره فلهذا السبب قدم ذكر الجلال على ذكر الاكرام ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب قال الشيخ
وهذه صفات له لاجل اعتبارات ذاته قال رضي الله عنه واجب الوجود لا يمتنع ان يكون موصوفا بالاضافات الصانع ح
لانه مبدا لغيره وكونه مبدا لغيره اضافة بينه وبين غيره ولقائل ان يقول الاضافة عند الحكما

صفة وجودية في الاعيان فكونه مبدا لغيره وكونه حاصلا مع غيره وكونه متقدما على غيره وكونه
باقيا بعد غيره اضافات فيلزم القول بحدوث هذه الاعراض في ذاته تعالى وذلك بعيد في قولهم
انه يمتنع التغير على صفاته ثم نقول وهو ايضا موصوف بالسلوب وذلك لان تلك حقيقة فانه يصح سلب
كل ما عداها عنها فثبت انه سبحانه موصوف بالاضافات والسلوب واما انه موصوف بسائر الصفات
فقد زعموا انهم اقاموا الدلالة على نفيها واذا ظهرت هذه المقدمات فحينئذ ثبت ان صفات الله تعالى
محصورة في الاضافات والسلوب المسئلة الثانية عشرة في القانون الكلي في اسمائه تعالى
قال الشيخ وان يحصل له بحسب كل اضافة اسم محصل وبحسب كل سلب اسم محصل الى اخره
التفسير قال رضي الله عنه اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشي اما ان يكون المفهوم منه ذات ذلك
الشي او جزا من اجزا تلك الذات او صفة خارجة عن تلك الذات لاحقة بها اما القسم الاول فقد قيل انه يمتنع
الثبوت في حق واجب الوجود لان حقيقته المخصوصة غير معلومة للخلق وما لا يكون معلوما لا يمكن وضع
الاسم له ولقائل ان يقول انا نعلم من انفسنا انا لا نعلم تلك الحقيقة المخصوصة الا انه كيف يعرف ذلك
فلعله تعالى يشرف بعض عبيده بذلك او نقول هب ان احدا من الخلق لا يعلمه لكن لم قلتم الدليل على انه يمتنع حصول
العلم بها وبتقدير ان يكون ذلك كذلك لم يمتنع حصوله لان كل ما كان ممكنا فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال
وبتقدير وقوع هذا الممكن لا يبعد ان يكون له اسم مخصوص ويكون ذلك الاسم هو الاسم الاعظم اما القسم الثاني
وهو الاسم الدال على جز من اجزا الماهية فهو في حق واجب الوجود محال لانه ثبت انه منزه عن جميع جهات
التركيب واما القسم الثالث وهو الاسم الدال على الصفة فتلك الصفة اما ان تكون صفة حقيقية او اضافية
او صفة حقيقية مع اضافة او صفة حقيقية مع سلب او صفة حقيقية مع سلب واضافة ولما كان مذهب
الفلاسفة انه يمتنع كونه تعالى موصوفا بهذا النوع من الصفة كان كل هذه الاقسام ممتنع الثبوت في حقه سبحانه
وتعالى فبقي ان يكون الاسم الدال عليه سبحانه اما ان يكون على سلب او اضافة او على ما تركب منهما فلهذا بدل ح
قال وان يحصل له بحسب كل اضافة اسم محصل وبحسب كل سلب اسم ثم ترك ذكر القسم الثالث وهو ما تركب من
الاضافة والسلب تعويلا على فهم المتعلم مثال الاسم الاعظم الدال على ما تركب من الاضافة
والسلب قولنا انه سبحانه اول فان معناه انه سابق على كل ما سواه وان غيره غير سابق عليه البتة
المسئلة الثالثة عشرة في تفصيل القول في كل واحد من اسمائه بما علم انه ذكر من صفاته تعالى

حمسة انواع النوع الاول كونه تعالى قادرًا قال الشيخ اذا قلنا انه قادر عنينا بذلك
الذات ملحوظة باضافة صحة وجود الممكن اليه الصحة التي هي الامكان العام التفسير
قال رضي الله عنه اعلم ان كونه قادرًا معناه انه مصدر للاشياء ومؤثر فيها وظاهر ان هذه الصفة ثبوتية
والمشايخ جعلوه مفهوما اضافيا ثم انه ادرج هاهنا مسئلة عظيمة وهي انه زعم انه يمكن وجود الممكن عنه لكن
بالامكان العام لا بالامكان الخاص والمراد منه ان المؤثر في الشيء اما ان يمكن ان يؤثر فيه مع وجوب
ان يؤثر واما ان يؤثر فيه لا مع وجوب ان يؤثر بل مع جواز ان لا يؤثر فالقسم الاول هو الموجب بالذات
والقسم الثاني هو الفاعل المختار فالاول الموجب بالذات كالنار الموجبة للتسخين والماء الموجب للتبريد ومثال
الفاعل المختار مثل كون الواحد منا فاعلا لافعاله الاختيارية اذا عرفت هذا فجمهور ارباب الملل والاديان
اتفقوا على انه تعالى فاعل بالاختيار والفلاسفة اتفقوا على انه موجب بالذات وهم وان كانوا لا يصرحون
بهذه اللفظة الا ان حاصل مذهبهم ذلك والشيخ صرح به في هذا الموضع فانه قال صحة وجود الاشياء عنه
سبحانه ليس بالامكان الخاص بل بالامكان العام وذلك لان الامكان الخاص هو ان يؤثر مع جواز ان
لا يؤثر وصرح هاهنا بان ذلك باطل وقال بالامكان العام فانه مندرج تحته الواجب اذا عرفت هذا فاعلم
انه احتج على قوله بانه سبحانه وتعالى واجب الوجود من جميع جهاته فوجب ان يكون مؤثرا على سبيل الوجوب
لا على سبيل الامكان الخاص واعلم ان هذا الكلام هو الذي يعولون عليه في اثبات كونه تعالى موجبا بالذات
وفي ان العالم قديم واما حكاية كلامهم في تقرير المقام الاول فبيانه انهم قالوا كل ما لا بد منه في كونه تعالى
مؤثرا في وجود العالم اما ان يقال انه كان حاصلا او ما كان حاصلا فان قلنا انه كان حاصلا كان الفعل
واجب الوقوع اذ لو لم يكن واجب الوقوع لكان اما ممتنع الوقوع او جائز الوقوع وباطل ان يكون ممتنع الوقوع
والا لما اثر فيه وباطل ان يكون جائز الوقوع لان الجائز لا بد له من مرجح فعند حصول ذلك لا بد له
من امر اخر يصير مؤثرا في حصول الاثر فيكون هذا الامر اصلا للامور التي لا بد منها في المؤثرية
فلم يكن ما قالوا ان يحصل كل ما لا بد منه في حصول الاثر لا بد من شيء اخر وذلك تناقض فثبت ان عند
حصول كل ما لا بد منه يكون الاثر واجب الحصول فلما العالم لم يحصل كل ما لا بد منه اما لانه لم يحصل شيء
منها او لانه حصل البعض دون البعض فعلى هذا التقدير يكون صدور الاثر ممتنعا الا لو كان
مع نقص فقولنا ان كل ذلك القسم الثاني كان الاثر جائز الوقوع فحينئذ لا يكون بوجود ذلك الا مرجوحا

على القسم الاول فقولنا ان ذلك القسم الاول مما يفتقر في تلك المؤثرية فثبت ان
عند حصول كل ما لا بد منه في المؤثرية يكون الاثر واجب الوقوع وعند فقدان تلك الامور او بعض ان
واحد منها يكون الاثر ممتنع الوقوع فثبت انا لو قلنا بان المؤثر يؤثر على سبيل الامكان الخاص باطل
وان الحق انه يؤثر على سبيل الامكان العام اي على سبيل الوجوب واما حكاية كلامهم في تقرير المقام الثاني
وهو قدم العالم فهو انهم قالوا كل ما لا بد منه في كونه تعالى موجدا كان حاصلا في الازل ومتى كان كذلك
وجب ان يقال انه كان موجدا في الازل بيان الصغرى هو ان تلك الامور لو لم تكن ازلية لكانت حادثة
فيعود الكلام في الامور المعتبرة في احداث تلك الامور ويلزم التسلسل وهو محال وبيان الكبرى هو انه لما كان كل
تلك الامور ازلية وجب ان يكون موجدا في الازل فهو لما بينا ان كل الامور المعتبرة في الموجبية متى
حاصلة كان القول بوجود الموجبية لازما فهذا هو العمدة للفلاسفة واعلم ان القول بكونه سبحانه
وتعالى موجبا بالذات باطل ويدل عليه وجوه الاول ان حركات الافلاك حادثة ومتى كان الامر
كذلك كان محركها فاعلا بالاختيار بيان الصغرى ان الحركة عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة
اخرى فتكون مسبوقة بالغير والازل ينافي المسبوقية بالغير فيكون الجمع بينهما محالا فثبت ان الحركة لها اول
وبيان الكبرى وهي ان الحركات لما حصل لها اول وجب ان يكون المحرك فاعلا مختارا اذ لو كان موجبا
بالذات مثل الموجب كان موجودا قبل ابتداء حصول تلك الحركات فكان يلزم حصول الحركات قبل حصولها
وذلك محال وهذا برهان شريف الثاني ان الاجسام متساوية في الجسمية ومتباينة بالصفات
اعني الاشكال والاحياز والكيفيات فلو كان اله العالم موجبا بالذات لكانت نسبته الى جميع الاجسام
على السوية فكان اختصاص بعض الاجسام بصفة واختصاص جسم اخر بصفة ضد تلك الصفة محتاجا
لا محالة في الممكن من غير مرجح وهو محال لا يقال اختلاف هذه الاجسام في الصفات
معلل باختلاف القوى والطبائع فيلزم تعليلها بقوى وطبائع اخرى ويلزم التسلسل وهو محال الثالث
هو ان تشريح بدن الانسان دال على ان خالق هذا البدن في غاية الرحمة والاشفاق والحكمة
وانه فاعل مختار وانه لو كان موجبا بالذات لكانت نسبة تاثيره الى المادة التي تتولد منها القلب كنسبة
تاثيره الى المادة التي تتولد منها سائر الاعضاء وحينئذ وجب ان لا يحصل هذه الحكم المختلفة والمنافع
المتباينة واذا ثبت انه فاعل مختار وجب ان يكون عالما بلا شبهة لان الفاعل المختار هو الذي

هذا وجب ان يعلم

بعضها الى ايجاد الاشيا والقصد الى ايجاد الاشيا لا يتم الا بان يكون متصورا للماهيات لكن من لا يكون
متصورا للماهيات استحال منه القصد الى تكوينها واذا احترز عنه تصور الماهيات وجب ان يحترز
عنه التصديق بها لضرورة انا نعلم قطعا ان تلك الماهيات لها من حيث هي هي واجبة الانتساب
الى الاخرى بالثبوت او بالانتفا فان كانت واجبة الانتساب الى الاخرى بالثبوت فتلك الماهية لما هي هي
توجب تلك الانتساب اما بواسطة او بلا واسطة وعلى التقديرين فالعلم بتلك الماهية علم بما توجب
ذلك الانتساب والعالم بالموجب عالم بالاثر فالعلم بتلك الماهية يوجب العلم بتلك التصديقات كان
ايجابيا او سلبيا ولما ثبت انتساب بعض تلك الماهيات الى غيرها بالجواز كان ذلك الجواز ايضا من لوازم تلك
الماهيات وحينئذ يعود الكلام المذكور من ان العلم بتلك الماهيات علم بتلك الجوازات فثبت انه سبحانه لو كان
فاعلا بالاختيار وثبت ان الفاعل المختار عالم بالتصورات وثبت ان العالم بالتصورات عالم بالتصديقات
فهو سبحانه وتعالى عالم بالكل وهذه المباحث شريفة مجانبة للعقول في معرفة جلال المبدا الاول ولقد
كتبت الى بعض اكابر الملوك كتابا بالغت في الاحتياط فيه الاعتراف بالفاعل المختار وتسليم التكليف وذكر
لان هذا العالم ان لم يكن له مؤثر او ان كان له مؤثر الا ان ذلك المؤثر موجب او ان كان ذلك المؤثر فاعلا مختارا
لكنه لم يكلف عباده بشي اصلا فالنجاة حاصلة اما لو كان للعالم مؤثر قادر مكلف فمن انكره استوجب
العقاب العظيم فثبت ان هذا المذهب اقرب الى الاحتياط فكان اولى بالقبول ولنكتف بهذا القدر في
هذه المسايل الالهية فقد استقصينا فيها في سائر كتبنا قال الشيخ واذا قيل له واحد فمعناه
به موجود لا نظير له قال المفسر رضي الله عنه هذا هو الكلام في تفسير كونه تعالى واحدا
فلمعنيان احدهما انه واحد بمعنى انه ليس في الوجود موجود اخر يساويه في كونه واجب الوجود والثاني انه
واحد بمعنى ان ذاته غير مركبة من الاجزا والابعاض فلفظة الوحدة يصدق عليها انها واحد بالمعنى
الاول ويصدق بالمعنى الثاني ولا شك ان كلا المفهومين سلب محض قال الشيخ واذا قيل
انه حق فمعناه ان وجوده لا يزول وان وجوده هو على ما يعتقد فيه قال رضوان الله عليه هذا
هو الكلام في تفسير كونه سبحانه وتعالى حقا واعلم ان الحق هو الموجود والباطل هو المعدوم ولما كان
اولى الموجودات بالوجود هو واجب الوجود لا جرم كان احق الموجودات بكونه حقا هو هو وكما انه في
ذاته احق الاشيا باسم الحقيقة فكذلك اعتقاد وجوده والاخبار عن وجوده احق الاعتقادات

واحق الالفاظ بالصدقية والاحقية قال الشيخ واذا قيل انه حي فمعناه انه موجود لا يفسد
وهو مع ذلك دال على الاضافة لان معناه انه العالم الفاعل قال المفسر رضي الله عنه
الحي هو الفعال الدراك وكونه دراكا اشارة الى العلم وكونه فعالا اشارة الى القدرة فما ثبت كونه
عالما قادرا ثبت انه محض الاضافة وحينئذ يتوجه ان يكون الحي كذلك وايضا فقد يطلق لفظ الحي ويراد به كونه باقيا
على حالته الاولى يقال للشجرة انها حية لبقائها على الصفة التي لاجلها كانت مثمرة انها حية واما اذا بطلت عنها
تلك الصفة فقد يقال انها ماتت ومنه قولهم لعمارة الارض احيا الموات وهذا القدر يرجع بالحياة الى عدم الفساد
وهو سبحانه وتعالى احق الاشيا بهذا المعنى فكان الحي في الحقيقة ليس الا هو ولهذا قال سبحانه هو الحي
لا اله الا هو قال الشيخ واذا قيل انه خير محض فمعناه انه كامل الوجود بري عن القوة والنقص
قال رضي الله عنه اعلم ان كون الشي خيرا اما ان يكون راجعا الى ذات الشي او الى افعاله وكذلك كونه
شرا اما ان يكون راجعا الى ذاته او الى افعاله اما الخيرية العايدة الى ذات الشي فلا معنى لها الا ان كل
كمال وجلال يمكن حصوله له فهو حاصل بالفعل والشر ما يقابله ولا شك ان واجب الوجود سبحانه كذلك لانا
قد دللنا على انه واجب الوجود في ذاته وواجب الوجود في جميع صفاته وفي جميع افعاله فلا كمال يمكن حصوله
بالامكان العام الا وهو حاصل لحصوله يمتنع زواله ابدا وازلا فكان خيرا محضا بهذا الاعتبار واما الخيرية
العايدة الى الافعال والاثار فنعني بها اللذة والسرور وما كان وسيلة اليهما او الى احدهما وعند هذا اضطربت
العقول والالباب بسبب ما نشاهد في هذا العالم من كثرة الالام وجواب الحكما عنه ان اللذات والمنفعة
اكثر من الالام والمضرة وانما حصل هذا القدر من الالم لانه لا يمكن تحصيل تلك المنافع الا مع هذا
المضار المرجوحة فلو ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير ولقائل ان يقول ان قولكم ترك
الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير قضية حملية موضوعها هو قولنا ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
ومحمولها هو قولنا شر كثير فان عنيتم بالشر الكثير الذي جعلتموه محمولا هو انه ترك الخير الكثير فيصير محمول
القضية عين موضوعها وهذا الكلام لا فايدة فيه وان عنيتم بالشر الكثير الالم فيصير معنى هذا الكلام
ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل الم كثير ومعلوم انه باطل لانه اذا لم يوجد شي من هذه الاشيا
لم يحصل الالم ولا اللذة ولا الشقاوة ولا السعادة واعلم ان الكلام في هذا الباب ايضا طويل ولنرجع الى تفسير
الفاظ الكتاب اما قوله واذا قيل انه خير محض فمعناه انه كامل الوجود بري عن القوة والنقص فان خير

نقصه الخاص به واعلم ان المراد منه نفس الخيرية العامة الى الافعال واما قوله فانه يسعى بالذات
والوصال او قصير بالعرض والانفصال ففيه اشارة الى ما ذكرنا من ان المقصود بالذات هو تحصيل
الخيرات والمنافع الغالبة الراجحة واما هذه الالام والشرور فهي انما صارت مقصودة لانها
مغلوبة مرجوحة وهي مع ذلك في من لوازم تلك الخيرات الغالبة وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
شر كثير فلا جرم صارت هذه الشرور مرادة بالعرض والتبع واما قوله واعني بالوصال بالذات واعني
بالانفصال فالمراد منه ان ما هو الاول مطلوب بالذات واما ما يكون من اللوازم البعيدة لتلك الخيرات
تصير مانعة من وصول اثار تلك الخيرات المطلوبة بالذات فتلك هي الشرور وهي داخلة في القضاء
الالهي بالعرض والتبع والله الموفق **الفصل التاسع** في تقرير اللذات الروحانية
وفيه مسائل المسألة الاولى في البحث عن ماهية اللذة وحقيقتها قال الشيخ واذا كان
لكل كمال ميل ملتذ به قال رضي الله عنه اثبات اللذة الروحانية والكمال الروحاني مشروط
بالبحث عن حقيقة اللذة والالم فلهذا السبب شرع الشيخ في بيان ذلك واعلم ان كل شيء يحصل شاعر
بادراك المستكمل لذلك الكمال لا ينفك عن الالتذاذ واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون ذلك
الادراك هو عين هذا الالتذاذ لكن السؤال قائم في ... صغرى ... كبراهما اما الصغرى فلا نسلم ان ادراك
الكمال لا ينفك عن اللذة فان المريض قد يعاف الطعام اللذيذ ويشتهي الضار لا يقال ان هذه الحالة
انما حصلت لفساد الخلط العائق عن حصول هذا الالتذاذ لانا نقول الحال لا يمنع المقتضي عن حصول اثره
اما لا يمنع الشيء عن حصول نفسه فها هنا لو قلتم ان هذا الادراك عين اللذة لصح منكم ان تقولوا ان هذا الخلط
منع عن اثر هذا الادراك في حصول اللذة وانتم تقولون ان هذا الادراك عين هذه اللذة ثم ان هذا الادراك
حاصل في هذا الوقت واللذة غير حاصلة فالقول بان قيام هذا الخلط المخصوص عائق عن حصول هذه اللذة
غير معقول على هذا القول وان قالوا فنحن لا نقول ان الادراك عين هذه اللذة بل نقول انه يوجب هذه اللذة
فنقول ان قلتم هكذا فقد سقط دليلكم فانا نقول الموجب قد يتوقف تأثيره في اثره على شرط فلم لا يجوز ان
يكون اقتضاء الادراك لحصول هذه الحالة المسماة باللذة متوقفا على مقارنة البدن بعد مفارقة البدن
لا يحصل هذه الحالة واما الكبرى وهي قوله كلما حصل هذا الادراك فقد حصلت هذه اللذة علمنا ان هذا
الادراك عين هذه اللذة فنقول هذا ايضا باطل لانه يلزم من حصول الملازمة القضية نفيا واثباتا

الوجه
حصول الكمال الذي ان النوع وفضله الخاص به وخاصته الخاصة بمثاله نرمه نفيا واثباتا حصول
التغاير وكذلك احد الطرفين ملازم للاخر نفيا واثباتا مع حصول التغاير وكما امهر لهذا الملازمة الصور
فان كانت الملازمة لنفسه في الكل توجب الوحدة فالملازمة المطلوبة في البعض توجب الوحدة
قال الشيخ وهو ادراك الملايم **التفسير** قال رضي الله عنه المراد في ذكره حد اللذة وهو انه
ادراك الملايم ولقائل ان يقول هذا التعريف مردود من وجوه الاول انه لا يحتاج في كل تصور ان يكون
مكتسبا من تصور اخر يتقدمه والا لزم اما الدور واما التسلسل وهما باطلان فلا بد من الانتهاء الى تصورات
غنية عن التعريف واولى الاشياء بذلك الامور التي ندركها بحواسنا او نجدها من انفسنا وجدانا بديهيا
ونجد التفرقة بينها وبين غيرها وجدانا بديهيا ولا شك ان اللذة والالم من هذا الباب فكان الاشتغال
بتعريفهما عبثا الثاني ان تعريف الشيء بما هو اخفى منه منهي عنه في المنطق ولا يكون الحكم المالوف
لذة حاصل للكل في بديهة العقل والحس واما ان الملايم ما هو وان ادراكه هل هو عين هذه الحالة المسماة
باللذة فامر مشكوك للكل فكون هذا تعريفا للاظهر بالاخفى وانه باطل الثالث ان المراد من
الملايم ما يوافق مزاجنا وصحتنا بشرط ان يتصل بنا ويصير جزءا من ابداننا هذا معقول فانا نلتذ بالاكل
الطعام لانه يتصل بابداننا وهو مادة الحياة والصحة الا على هذا التقدير لا يمكن ان يقال معرفة الله تعالى
له تأثير في الحياة والصحة سواء كان بابداننا او بعلاقتها فهذا باطل طردا وعكسا اما الطرد فلان الاجرام
الفلكية والكوكبية هي الاسباب الاصلية لحدوث الحياة والصحة فوجب ان يكون الالتذاذ بادراكها
اقوى من الالتذاذ بالطعام اللذيذ والوقاع اللذيذ واما العكس فما ذكرنا ان المريض قد يلتذ بما يضره
ان كان المراد من الملايم معنى اخر فلا بد من بيانه **قال الشيخ** والملايم هو الفاضل بالقياس
الى الشيء كالحلو عند الذوق والنور عند البصر **التفسير** قال رضي الله عنه اراد ان يفسر
الملايم فابدل هذا اللفظ بلفظ اخر وهي الفاضل وقد بينا في المنطق ان التعريفات اللفظية
من الاقتصار على ابدال لفظ بلفظ انه ذكر هذا المثال لهذا المعنى من فوق جنسه والحاصل في هذا
الباب انا اذا ادركنا هذه الامور حصلت لنا لذة فاما ان نقطع بان هذه اللذة عين الادراك او ذلك
الادراك موجبا لها او هذا الادراك شرط للايجاب فهذا كله مجهول غير معلوم المسألة الثانية
في اثبات السعادة الروحانية **قال الشيخ** وهذه كلها ناقصة بالادراك والنفس الناطقة

فاضله الادراك ومدركات هذه نواقص الوجود الى الاخر التفسير بين ان الفاضل عند القوة
الذائقة هو الحلو فلا جرم كان ادراك الحلاوة والفاضل عند البصر هو النور فلا جرم كان ابصار النور لذة
وكذا القول في سائر القوى التي ذكرها والحاصل منه ان ادراك الملائم الفاضل لذة فمن هذا وجب ان يكون
معرفة الله تعالى من اعظم اللذات قال وهذه القوى الحسية ناقصة في ادراكاتها ناقصة مدركاتها
والنفس الناطقة اذا عرفت الحق سبحانه فهي كاملة في ادراكها كاملة في مدركاتها فوجب ان يكون هذا الادراك
اكمل لذة اما بيان ان هذه القوى الحسية انما تدرك بالمماسة لا تنفك عن ادراك عاه بالاسر واما النفس الناطقة فانها تدرك
الجسمانية نصارت القوة الادراكية كانها غاصت في ماهية المدركة بالكلية ولذلك فان القوة البصرية لا تدرك
الا الظاهر المحسوس فاما القوة العقلية فانها تغوص في الباطن فتعرف الاجناس على اختلاف مراتبها وعركر
وليعرف الاختلاف الثاني ان القوى الحساسة اذا ادركت شيئا عجزت في تلك الحالة عن ادراك شيء اخر و
القوة الناطقة اذا ادركت شيئا عند ذلك تقوى على ادراك سائر الاشياء الثالث ان القوى الحساسة
تعرض لها الاغلاط الكثيرة بسبب اختلاف امزجة الالات الجسمانية والقوة العقلية لما لم تكن جسمانية لم تعرض
لها الاغلاط لهذا السبب فثبت ان ادراكات النفس الناطقة اكمل واشرف من ادراكات القوى الحسية
ولما ان مدركات النفس الناطقة اشرف من مدركات القوى الحسية فلان مدركات النفس الناطقة هي ذات
واجب الوجود وصفات كبريائه وكيفية تاثيره في تكوين العالم الروحاني والعالم الجسماني ومن مدركات
النفس الناطقة الملائكة المقربون واختلاف درجاتهم ومراتبهم واما مدركات القوى الحساسة فهي الكيفيات
المحسوسة القائمة بهذه الاجسام المعدنية والنباتية والحيوانية ومعلوم انه لا نسبة لاشرف هذه الى الاخس
اذا عرفت هذا فنقول لما ثبت ان اللذة عبارة عن ادراك الملائم وجب القطع بانه كلما كان الادراك اكمل
وكان المدرك اشرف ان تكون اللذة اقوى واعلى ولما ثبت ان ادراك النفس الناطقة لحضرة جلال الله اكمل من ادراكات القوى
وثبت ان الحق سبحانه اشرف الموجودات لزم ان يقال اللذة الحاصلة بادراك الله تعالى يكون اعلى اللذات
واعلاها قال الشيخ وانا لم نلتذ انفسنا بذلك او لم نرزق لذة يسيرة فلذلك للشواغل البدنية
التي هي كالعوارض للبعد الغريب من النفس البدن في الطبيعة التفسير قال رضي الله عنه لسائل
ان يسأل فيقول اذا كانت معرفة الله تعالى تقتضي هذه اللذة العظيمة فنحن في هذه الحياة الجسمانية نعرفه
بقدر الطاقة البشرية فلم لا نجد ان يحصل هذه اللذة فاجاب عنه بان المقتضي للالتذاذ حاصل الا ان الذي يحصل

لان اشتغال النفس بتدبير البدن عائق عن حصول هذا الاثر والمقتضي قد يتخلف الاثر عنه لاجل قيام
المانع ثم ضرب لهذا امثلة ثلثة اولها المريض الذي يتأذى بذوق الحلو فان ادراك الحلاوة موجب للذة
الا انه لم يحصل اللذة هاهنا لان الخلط الحاصل الموجب لذلك المرض عائق عن حصول هذا الاثر وثانيها
ان العضو الخدر اذا احترق بالنار فانه لا يحس بالالم مع ان مقتضي الالم قائم الا انه لم يحصل الاحساس لان
كونه خدرا عائق عن حصول الاحساس فاذا زال هذا العائق حصل الاحساس الشديد وثالثها المرض
المسمى بوليموس وهو الانسان الذي يحتاج الى الغذاء في معدته فلا يحس بالجوع البتة فان المقتضي لالم الجوع قائم
وهو تحلل الرطوبات البدنية الا ان سوء المزاج في المعدة منع من حصول الاحساس فاذا زال هذا العائق حصل
الاحساس فكذا هاهنا ولقائل ان يقول هذا الادراك يوجب هذه اللذة والادراك حاصل لان الادراك
حاصل قبل الموت واللذة غير حاصلة قبل الموت فوجب ان لا يكون الادراك هو عين اللذة والعذر الذي
ذكره وهو قيام المانع ضعيف في هذا المقام باطل لانه يجوز ان يكون المقتضي قائما الا ان المانع منعه من ايجاب
الاثر فهذا معقول فاما ان يقال ان الشيء يكون حاصلا ثم ان المانع يمنع من حصوله حال كونه حاصلا فهذا
لا يعقله عاقل فثبت ان هذا الفضل تام ثم اذا عرفتم ان هذا الادراك ليس عين اللذة بل هو امر يوجب اللذة
فالسؤال على هذا التقرير يسقط هذا الدليل وبيانه من وجهين الاول ان القوى المدركة مختلفة بالماهية
والادراكات ايضا مختلفة بالماهية والاشياء المختلفة بالماهية لا يجب اشتراكها في الاحكام فلم يلزم من
كون الادراكات العقلية موجبة للذة لان كون المقتضي موجبا لها قد يكون موقوفا على شرط فلم لا يجوز ان
يقال كون الادراكات العقلية موجبة للذة موقوف على حصول الالات البدنية فعند فقدان هذه الالات
بطل الشرط فلا جرم لا يحصل المشروط والاقرب عندي في تقرير هذا الباب ان يقال الاستقراء دل على
ان الكمال محبوب لذاته واذا كان كذلك لزم ان يقال ان الشيء كلما كان اشد كمالا كان اولى بالمحبوبية
واكمل الاشياء هو الحق سبحانه وتعالى فكان هو اولى بالمحبوبية وادراك المحبوب من حيث هو محبوب يوجب
اللذة فلما كان ادراك النفس الناطقة للحق سبحانه وتعالى اكمل من ادراك القوى الجسمانية لمدركاتها وكان
الحق سبحانه اكمل الموجودات وجب ان يكون اللذة الحاصلة من ادراكه اكمل من سائر اللذات والسؤالان
اللذان ذكرناهما وان كان قد يتخيل تواردهما على هذه الطريقة لكن الجواب عنهما بوجوه لا يخفى ذكرها
في تلك الطريقة المسلوكة السالمة في اثبات الشقاوة والسعادة الروحانية قال الشيخ

ولكن فقد النفس الناطقة للمعرفة كالعين مولمات جوهر لان فقد كل قوة فعلها الخاص بها
من مولماتها اذا كانت تدرك الفقد التفسير قال رضي الله عنه لما بين فيما سبق ان
معرفة الله تعالى من اللذة العظيمة قال في هذا الموضع ان فقد هذه المعرفة يوجب الالم العظيم
واحتج عليه بقوله ان فقد كل قوة فعلها الخاص بها من مولماتها وهذه اعادة المطلوب بعبارة اخرى فيكون
الاستدلال به على هذا المطلوب اثباتا للشيء بنفسه وانه باطل واما قوله اذا كانت تدرك الفقد فاعلم ان هذا
كالاعتراف بان فقدان معرفة الله تعالى لا يوجب الالم مطلقا بل انما يوجب الالم اذا حصل العلم بذلك الفقدان
وتقريره ان المعرفة كمال النفس الناطقة فاذا حصل فقدانها وحصل العلم بفقدانها فقد حصل العلم بفقدان
الكمال ومتى حصل العلم بفقدان الكمال فقد حصل الم الروح والدليل عليه الاستقراء الظاهر هذا اقصى
ما يمكن ان يقال في تقرير هذا الموضع ولقائل ان يقول انكم تسلمون ان النفس الناطقة الخالية عن العقائد
الحقة والباطلة غير متألمة انما النزاع في ان النفس الموصوفة بالعقائد الباطلة هي المتألمة فنقول هذه
النفوس بعد المفارقة اما ان تعلم كونها مخطئة في تلك العقائد او لا تعلم فان علمت كونها مخطئة في تلك
العقائد لم يبق معها تلك العقائد لانه متى حصل الشعور بكون هذا الاعتقاد خطأ باطلا لم يبق ذلك
الاعتقاد واما ان لم يعلم كونها مخطئة في تلك العقائد لم يحصل لها الشعور بكونها فاقدة للعقائد فوجب ان
لا يحصل لها الالم بسبب ذلك قال الشيخ لكن البدن هو الشاغل عن الاحساس بالالم
هذا الفقد وبالم وجود مضادات الحق مثل ما يجد من الالم بذوق مضادات الحلو التفسير
قال رضي الله عنه في السؤال الذي ذكره في اللذة العقلية اعاده في الالم العقلي وهو انه اذا كان فقد معرفة
الله تعالى او حصول العقائد الباطلة يوجب هذا الالم الشديد فلم لا يجد صاحب العقائد الباطلة هذا الالم
فاجاب عنه بذلك الجواب وهو ان المقتضي قائم الا انه لم يحصل الالم لان اشتغال النفس بتدبير البدن
عائق عن الاحساس بذلك وتقريره عين ما تقدم في ذلك الموضع المسألة الرابعة في ضبط اللذة
التي هي كمال السعادة الانسانية وهي اخر الكتاب قال الشيخ والسعادة هي الانقطاع بالجملة
عن ملاحظة هذه الخسائس ووقف النظر على جلال الحق الاول ومطالعته مطالعة عقلية والاطلاع
على ان الكل من قبله وكون صورة الكل متصورة في النفس الناطقة يلحظها لحظ مشاهدة لذات الحق
المنزه عن فتور وله انقطاع مشاهدة عقلية والحق ولي التسهيل سبيلنا اليه انه سميع مجيب التفسير



قال رضي الله عنه الانسان يشارك النبات والحيوان باكله وشربه ووقاعه ويشارك سائر الحيوانات
بشهوته وغضبه وحبه للمستولي ويمتاز عنها باسرها بكونه عارفا بحقائق الاشياء محيطا بها
مطلعا عليها وبداية العقول السليمة شاهدة بان الانسان اشرف من الجماد والنبات وسائر الحيوانات
فاذا كان هو اشرف من غيره بكونه انسانا وهو انما كان انسانا بهذه المعرفة وجب ان يكون هذا العلم اشرف
مما عداه اذا ثبت هذا فنقول ان معرفة هذه الجسمانيات الخسيسة جدا لان احوال هذه الجسمانيات زائلة
ومتى كانت زائلة كان العلم بها زائلا والكمال الذي يكون على شرف الزوال خسيس جدا وايضا شرف العلم
بشرف المعلوم ولما كان الله تعالى اشرف المعلومات كان العلم به اشرف فتكون معرفته اشرف المعارف الا
ان هذه المعارف الالهية انما تقوى عند خلو النفس الناطقة عن الالتفات الى ما سواها فاما اذا التفت
الى ما سواها بقدر التفاتها الى ما سواها تضعف تلك المعارف الالهية الا بحجة والاشراق والتمان
وهذه الاحوال لا سبيل الى الوصول اليها الا بالتجربة والامتحان واذا عرفت ذلك ثبت ان اول مراتب
السعادة الانسانية الانقطاع بالجملة عن ملاحظة هذه الخسائس واما اخر مراتب هذه السعادة
وغايتها فهو وقف النظر على جلال الحق الاول ومطالعته مطالعة عقلية مبرأة عن امتزاج
احكام الوهم والخيال والمراد من قوله وقف النظر على جلال الحق الاول هو انه ثبت ان عقول الخلق
قاصرة عن معرفة كنه حقيقة الحق سبحانه وتعالى بل المعلوم عندهم من الحق اما السلوب واما الاضافات
اما السلوب فاليها الاشارة بالجلال واما الاضافات فاليها الاشارة بقوله والاطلاع على ان الكل
من قبله وعند هذا فالنفس تصير سعيدة كاملة متشبهة بالجوهر نورانية العنصر بسبب عرفانها الجلال
والاكرام ونعم ما فعل هاهنا حيث قدم معرفة الجلال على معرفة الاكرام لكون ذلك مطابقا للمشار اليه
في الكتاب الكريم حيث قال تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام ثم انه لما بين ان العلم الذي هو
السعادة هو علم العبد بان الحق سبحانه وتعالى ذو الجلال والاكرام بين الجهة في كون هذا العلم
موجبا لهذه السعادة وقال لكون صورة الكل متصورة في النفس الناطقة يلحظها وهي مشاهدة لذات
الاحد الحق سبحانه المنزه عن فتور وله انقطاع مشاهدة عقلية وهذه كلمات شريفة ومعانيها
ظاهرة ولما ذكر ذلك ختم الكتاب بقوله والحق ولي التسهيل سبيلنا اليه انه سميع مجيب ونحن
نقول الاولى ان نختم الكتاب بذكر دعاء ما ورد عن بعض الصالحين وهو قول المصري [illegible]

إلهي سري لديك مكشوف وأنا إليك ملهوف إذا أوحشني الذنب آنسني ذكرك
علماً بأن أزمّة الأمور بيدك وأن مصدرها عن قضائك وقدرك إلهي من أولى
بالذل والتقصير مني وقد خلقتني ضعيفاً ومن هو أولى بالعفو منك وعلمك بي سابق
وأمرك محيط أطعتك بإذنك والمنة لك علي وعصيتك بعلمك والحجة لك علي
فأسألك بوجوب رحمتك وانقطاع حجتي وفقري إليك وغناك عني أن تغفر لي خطيئتي
يوم الدين وأن لا تجعلني من الهالكين يا أكرم الأكرمين ويا أرحم الراحمين وصلى الله على محمد وآله .

تم الكتاب بعون الله تعالى وحسن توفيقه

وحسبنا الله وحده ونعم الوكيل





قرأ علي جميع هذا الكتاب لصاحبه مولانا أفضل العالم
مجمع العلوم وجامع لسان الفضل و[illegible] الأبحر [illegible]
[illegible] أفضل المتأخرين خاتم المجتهدين محيي الدين قدس الله
[illegible] الولد شمس الدين عبد الله بن عبد الرحمن السلمي بعد الله
[illegible] [illegible] الفقه [illegible] وفهم واصطلاح تعالى
[illegible] [illegible] الشيخ [illegible] قدس الله روحه [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] في مجالس آخرها
[illegible] [illegible] [illegible] بالعامة المعزية
[illegible] [illegible] حامداً الله تعالى ومصلياً على
[illegible] [illegible] محمد النبي الأمي وعلى آله [illegible]

حسبنا الله ونعم الوكيل